



Facultade de Filosofía  
Departamento de Lóxica e Filosofía Moral

*Deconstrucción y participación:  
en camino hacia una posible democracia participativa*

Tese presentada por  
Adrián Vázquez Fernández

Dirixida por  
Doctora María Xosé Agra Romero



## ÍNDICE

<b>Agradecimientos.</b>	<b>7</b>
<b>Introducción.</b>	<b>9</b>
<b>1ª PARTE: Los límites retóricos de la política</b>	<b>25-186</b>
<b>Capítulo 1:</b> <b>Política y retoricidad.</b>	<b>29-70</b>
1.1 .El irónico olvido de lo político. Retoricidad constitutiva.	31-41
1.2. Ejemplos prácticos de formulaciones retóricas políticas.	41-55
1.3. La libertad estructurada.	55-70
<b>Capítulo 2:</b> <b>Consentimiento, justicia y estafa: crisis de los modelos emancipatorios.</b>	<b>71-105</b>
2.1. De la estafa de un procedimiento a la crisis de los modelos emancipatorios	73-79
2.2. Bienestarismo y economía: retóricas excluyentes.	79-105
<b>Capítulo 3:</b> <b>De la hegemonía a la revolución democrática.</b>	<b>107-186</b>
3.1. Socialismo, retórica y hegemonía.	112-138
3.2. Los límites de lo social: lo “real” instituido.	138-157
3.3. De la sociedad a la diferencia: la necesidad de un nuevo imaginario socio-político.	157-186
3.3.1 .Feminismo (s)	161-186

## 2ª PARTE:

Sociedad VS Política; deuda contraída, promesas incumplidas. 187-373

### Capítulo 4:

**Perspectiva social.** 189-212

4.1. ¿Cómo está usted?: características o “prejuicios de nuestra política desde una perspectiva social”. 193-202

4.2. Características de nuestra sociedad desde una perspectiva sociológico “objetiva”. 202-212

### Capítulo 5:

**Perspectiva crítico-intelectual.** 213-373

5.1 Deconstrucción: apertura hacia al otro; otras voces otros ámbitos. 216-246

5.2. Praxis, ironía e indecibilidad: Diálogos con Rorty, Laclau y Mouffe. 247-326

5.2.1 Ironía como estrategia de la indecibilidad. 250-266

5.2.2 Compromiso democrático: Derrida versus Rorty. 266-282

5.2.3 Corrientes legitimatorias: autonomía vs. heteronomía. 282-305

5.2.4 ¿De la tolerancia al agonismo político?: la sombra del diálogo. 305-326

5.3. Habermas, Derrida: un consenso indecible. 326-373

5.3.1. La concepción pluralista de la racionalidad práctica. 329-341

5.3.2. La formulación del principio del discurso. 341-350

5.3.3. Del uso público deconstruido de la razón. 350-373

3ª PARTE:	
a-síntesis de los conceptos.	375-420
 Capítulo 6:	
<b>Ética de la (des)adecuación y democracia.</b>	<b>377-420</b>
6.1. ¿Cuál es el lugar de la democracia?	382-398
6.2. (Des) adecuación como proceso triádico.	399-414
6.2.1. ¿Cuál es el lugar de la democracia?: la ciudad.	408-414
6.3. Plurifederalismo: cosmopolitismo efectivo como práctica de (des)adecuación.	414-420
 CONCLUSIONES	 421-430
 BIBLIOGRAFÍA	 431-449



## **Agradecimientos:**

No podríamos comenzar el presente estudio sin antes agradecer la ayuda, el apoyo y consejos recibidos durante todo el proceso que conlleva la preparación de una tesis doctoral. Por todo ello queremos hacer patente nuestra deuda con aquellas personas e instituciones que nos han facilitado y brindado tanto los medios como la confianza necesaria para desarrollar nuestro estudio.

En primer lugar el agradecimiento más cercano a nuestra familia, especialmente a nuestros padres, Manuel y María Jesús, cuyo ánimo, paciencia e ilusión ha posibilitado la conclusión del trabajo. También queremos mencionar a nuestra pareja Ana, que en gran medida ha sufrido los altibajos propios de un proceso largo y en ocasiones absorbente, y que no obstante nos ha empujado hacia nuestro objetivo aportando ideas y conocimiento de un modo notable. En general gracias a todas aquellas personas, principalmente amigos, que de manera constante se han preocupado por el desarrollo de un estudio, que ha sido a su vez reflejo de nuestra evolución personal durante un largo periodo de tiempo.

Especialmente queremos hacer patente nuestro más profundo agradecimiento a la Directora de tesis, la catedrática María Xosé Agra Romero. Gracias por haber aceptado proyecto, por habernos permitido desarrollar parte de nuestros sueños docentes e investigadores, y sobre todo por su carácter tenaz, cercano y sincero que nos ha obligado a pensar lo obvio para descubrir la diferencia, al mismo tiempo que por posibilitarnos un marco de independencia y confianza absoluto. Por su amistad y por su criterio siempre objetivo, gracias.

También señalar el inestimable apoyo de una organización privada como “Caja Madrid” que durante dos años nos brindó su confianza otorgándonos una beca Doctoral de Filosofía; beca que no solo nos proporcionó un espacio de estabilidad económica sino que a través del seguimiento semestral de la evolución del trabajo nos obligó y enseñó a ser meticulosos, ejerciendo la responsabilidad de un modo práctico. Gracias a Caja Madrid por su elección.

Al mismo tiempo debemos reconocer y agradecer la ayuda otorgada por la Xunta de Galicia mediante la Consellería de Innovación e Industria. Esta ayuda, no solo nos ha permitido realizar una estancia en la Northwestern University en Illinois-EEUU, sino que gracias a ella hemos podido compartir impresiones con uno de los protagonistas de la investigación, el profesor Ernesto Laclau.

Por supuesto, no podríamos finalizar sin agradecer a la Universidad de Santiago de Compostela y especialmente al Departamento de Lógica y Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía su apoyo durante mi vínculo a esta institución. Pero de manera especial, queremos hacer público nuestro afecto a todas y todos los compañeros de despacho por su cercanía y complicidad.

Ya por último gracias a la Filosofía y a filósofos como Jacques Derrida, un amigo desconocido.



*“En toda la filosofía política, el discurso dominante sobre la democracia implica esa libertad como poder, facultad, facilidad para hacer, fuerza, en suma, para hacer lo que se quiera, energía de la voluntad intencional y decisoria. Por consiguiente, resulta difícil entender —y eso es lo que queda por pensar— como podría otra experiencia de la libertad fundar de una forma inmediata, continua, consecuente, lo que todavía se llamaría una política democrática o una filosofía política democrática.”<sup>1</sup>*

## **Introducción:**

Podemos afirmar que nuestra tesis se compone y toma sentido a través de dos reflexiones que se complementan: a) partiendo del análisis y descripción de un panorama socio-político globalizado que demanda la necesaria reformulación y resignificación de los presupuestos básicos con los que la política, en su traducción democrática, ha operado desde su consolidación como mecanismo de orden social, económico y moral. b) Se formula la apuesta decidida por un nuevo significado de la política y de la democracia. Para comprender este nuevo significado de la política, que no renuncia a las estructuras liberales de la tolerancia, sino que las transforma desde su interior, acudimos a las reflexiones que Jacques Derrida realiza a lo largo de su obra acerca de la democracia y su significado. Al mismo tiempo que las combinamos con el pensamiento postmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, con la lectura ilustrada de Jürgen Habermas, y con los nuevos modelos de gestión política y participación ciudadana. Por lo tanto nuestra tesis afirma la necesidad imperiosa de un nuevo compromiso y significado político para la sociedad actual y sus desafíos; reformulación que encuentra en las reflexiones filosóficas de Jacques Derrida, Laclau y Habermas combinados, los pilares desde los que edificar un nuevo modelo de relación social y política.

---

<sup>1</sup> Derrida, J: *Canallas*, ob.cit, pág. 63

Para conseguir esta tarea, ¿cómo procedemos? Diremos que la lógica estructural de la tesis se articula de modo triádico, atendiendo a diferentes perspectivas teóricas que se complementan y dirigen hacia un mismo objetivo: la comprensión y transformación de nuestro concepto de política y por ende de democracia. Es importante recalcar que las tres perspectivas que conforman la tesis se combinan como partes integrantes de una unidad, y que en todas ellas se tratan lo que entendemos son los conceptos principales que deben ser revisados en función de nuestro intento de reformular la noción de política. Estos conceptos son: el consentimiento, retoricidad (el carácter retórico –esto es, no esencial- de cualquier significado político), así como las nociones de deconstrucción/herencia, legitimidad y hegemonía. Por lo tanto, estas nociones siempre estarán en la base de las reflexiones que se desarrollen a lo largo de nuestro estudio, pudiendo decirse que su articulación crítico-teórica funcionaría según un sentido enunciativo a cumplir: es necesario replantear el alcance y dimensión del principio básico de consentimiento si queremos redefinir políticas adecuadas a nuestro tiempo. Para ello se muestran eficaces los análisis teóricos que abordan el campo político, como un campo que se desarrolla y constituye respondiendo a bases articuladas según reglas retóricas –y por lo tanto no como categorías esencializables sino contingentes- lo que nos permite una comprensión más compleja del fenómeno mismo de la política. Desde esta perspectiva podremos conectar la noción de consentimiento, con las de autonomía, soberanía y conflicto intercultural, al mismo tiempo que insertar toda esta diversidad en una noción compleja de hegemonía, ¿cómo y que debe ser una hegemonía? Esto nos permitiría introducir una nueva orientación en la política, y en la función que la democracia debe cumplir. A la hora de abordar una tarea de este tipo, nos ha parecido pertinente estructurar la investigación en tres partes que se complementan mutuamente, no pudiendo entenderse una sin las demás.

Así, en la primera parte de la tesis, “Los límites retóricos de la política”, lo que pretendemos poner de manifiesto es como en la génesis misma de la tradición política occidental se encuentran algunos de los problemas que más nos acechan en nuestra actualidad, al mismo tiempo que contextualizar la pertinencia de una revisión y resignificación de

esta misma herencia –tal y como luego se llevará a cabo en la segunda parte de nuestra investigación-.

En esta primera parte abordaremos la noción de retoricidad, así como sus implicaciones para un análisis de la política. Como ya hemos mencionado, creemos que el carácter contingente y articulario con el que es descrita la política desde los mencionados análisis retóricos puede ayudarnos en nuestra tarea de revisar y proponer una nueva lectura de la política y la democracia. Desde esta perspectiva nos parece imprescindible señalar lo que entendemos son formulaciones retóricas en la política occidental, deteniéndonos para ello en algunos de los paradigmas clásicos en los que se expresa la teoría política, nos referimos a Hobbes, Locke, Montesquieu, etc. La clarividente lectura que Horkheimer realiza al efecto nos ayudará a conectar dos términos enfrentados, “contingencia” y “naturalismo”, que están en la base de los problemas políticos del XIX. El análisis de estos dos puntos constituirán el primer capítulo “Política y retoricidad”. Aquí se presentará uno de los núcleos problemáticos que nos harán desembocar en el segundo capítulo, nos referimos al concepto básico y fundante de consentimiento.

Mediante la introducción del concepto de consentimiento no se persigue centrar nuestro estudio en un análisis de las formas y medios de consentimiento, sino solo señalar como este concepto se desarrolló en las democracias liberales que surgen del XVII al XIX; acomodándose a las lecturas y necesidades básicas de un contexto, pero también de protagonistas concretos. Con ello podremos mostrar como los procesos de democratización y emancipación a través de la formalización de los procesos de consentimiento político se constituyeron como una base para la homogeneización y consolidación de un nuevo modelo y hegemonía cultural y social (la burguesía adinerada –capitalista y liberal-), a través de mitos fundacionales que acaban por hipostasiar lógicas retóricas de creación política, con una supuesta génesis natural del derecho. De esto se deriva que la democracia y muchos de sus procesos serán entendidos como mecanismos al servicio de una clase determinada, por lo que el consentimiento democrático será leído como algo que no es un medio legítimo y universal, sino como producto y propiedad de un determinado estrato social. Por ello en el

capítulo dos “Consentimiento, justicia y estafa: crisis de los modelos emancipatorios”, nos detendremos además en la confrontación de los modelos de justicia imperantes en el siglo XX, los derivados de las luchas obreras y adecuados por las democracias liberales como “modelos bienestarristas”, con aquellos derivados directamente de las lógicas Smithianas del libre comercio, y que consolidarán las lógicas neoliberales de la nueva derecha. Una vez presentado esto, deberemos de tomar en cuenta todo el recorrido efectuado, pues solo así podremos observar la necesidad de responder a una pregunta: ¿qué alternativa puede existir a la hegemonía neoliberal?

Intentar dar respuesta a esta pregunta será el objetivo del capítulo tres “De la hegemonía a la revolución democrática”, pero en realidad de toda la tesis, ya que es también una de las preguntas de fondo en nuestro estudio. Para esta tarea, acudiremos a los estudios de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe acerca de la hegemonía y de la constitución de populismos políticos. Mediante el examen de la política (revisión de la política socialista) que realizan en su estudio, -a la que volveremos en la segunda parte de la tesis-, podremos observar como la noción de hegemonía clarifica la lógica a partir de la cual se constituyen los significados políticos. De esta propuesta, extraeremos una visión relativizada y contingente, tanto del significado mismo de la política y de la sociedad como de sus conceptos estructurales, emancipación, libertad, igualdad, o consentimiento.

Introduciendo el consentimiento en este contexto, si bien en la lectura de Mouffe y Laclau no es tratado de modo directo, si podemos deducir consecuencias tanto negativas como positivas de la teoría de estos pensadores. Desde un punto de vista positivo podríamos aceptar que mediante las lógicas equivalenciales presentes en la consolidación de hegemonías políticas nuevas, se puede potenciar la aparición de nuevos actores políticos, con una capacidad de solicitar y también de consentir y dar significado a los grandes conceptos de la tradición –el feminismo nos servirá de guía a este respecto-; pero al mismo tiempo también debemos señalar, lo que a nuestro juicio, son consecuencias negativas que emergen de una lectura hegemónica de la política. Nos referimos ante todo, al carácter heterónomo del consentimiento y de la formación de voluntad ético política que se deriva de la lectura de los

autores postmarxistas. El detenernos en estos autores responde a dos motivos principales: su pertinencia y protagonismo dentro de las vertientes teóricas que estructuran sus estudios en torno a una perspectiva retórica de análisis; así como su conexión tácita y explícita con dos autores que nos parecen fundamentales y con los que se entabla un diálogo en la segunda parte de la tesis, Derrida y Habermas. Diálogo en el que se intentará dar respuesta a las diferencias que podemos encontrar en sus respectivos estudios, y en su relación con nuestra propuesta.

Para terminar esta primera parte, el feminismo nos servirá como banco de pruebas, en el apartado “De la sociedad a la diferencia”, capítulo tres, para abordar la complejidad de una noción como consentimiento, introducida en el marco de una sociedad compleja. Paralelamente, también desde la diversidad que esconden estos grandes movimientos, que luchan por constituir nuevos significados políticos a través de la consolidación de nuevas hegemonías como producto de un consentimiento activo, debemos preguntarnos: si los cambios más importantes en la sociedad del siglo XX y XXI se han sucedido desde el seno de una diversidad social de género, raza, cultura, religión, etc., ¿cómo podemos leer la política en nuestra actualidad?, y ¿cómo está la relación entre sociedad y política? Para responder a estas preguntas nos acercamos a Derrida, Laclau y Habermas, si queremos realmente comprender como y de que manera podríamos conectar particularidad y universalidad, teoría y acción, y lo que para nosotros es imprescindible autonomía, ética y política.

Por ello en la segunda parte del estudio, bajo el rótulo “La sociedad: Deuda contraída, promesas incumplidas”, seguiremos profundizando en la pregunta ¿qué es la política? como medio de alcanzar una necesaria resignificación que devuelva a la política su capacidad de acción. Pero lo haremos diferenciando dos perspectivas: una perspectiva sociológica contemporánea, y otra a la que denominaremos perspectiva crítico-intelectual. El desarrollo de estas dos visiones dará contenido a los dos capítulos que conforman la segunda parte de la tesis, y que adquieren centralidad ya que en ellos presentaremos y conjugaremos de modo crítico las teorías de Laclau, Derrida y Habermas, que juzgamos son la plataforma idónea a la hora de constituir una respuesta y alternativa a la política actual.

Bajo el título genérico de “Perspectiva social”, en el capítulo cuatro nos aproximaremos, principalmente, a los puntos de vista que sobre nuestra sociedad han formulado algunos de los sociólogos más reputados en nuestros días, deteniéndonos principalmente en la noción de “modernidad reflexiva”, así como en la de “sociedad de riesgo”. Nuestro interés radica en observar las relaciones que se establecen desde esta disciplina entre política y sociedad. Estas relaciones son ampliamente problemáticas y se insertan en el discurso complejo del capitalismo y de la globalización. De ello se desprende un panorama anquilosado, en el que la sociedad –por sociedad solamente nos referimos a grupos de personas que interactúan desde presupuestos base de pertenencia, no a un grupo sólido o regido por una identidad común bien estructurada- se ve incapaz de situarse y definirse acorde a sus propias decisiones, esto es de llevar a la práctica y de modo independiente su consentimiento.

Así, vemos como el panorama que habíamos señalado en la primera parte sigue completamente vigente en la actualidad: un sistema político incapaz de desarrollar políticas desde y para la sociedad, sin aislar a una gran parte de ella o sin caer en un totalitarismo, sea este económico o cultural. Por ello surgirá una cuestión de base: ¿qué podemos hacer?

Los presupuestos analizados en este capítulo afectan a alguna de las piedras angulares de nuestra tradición política y reclama una nueva estructura que controle el poder. Así debemos reflexionar acerca del concepto de legitimidad política, estableciendo para ello de manera descriptiva la relación existente entre sociedad civil y política, analizando la capacidad de la clase política en la toma de decisiones, a la par que debatiremos acerca del modelo social imperante y la baja estima y conexión entre la política y la sociedad civil. Esto formula la necesidad de comprender los procesos de toma de decisiones en una sociedad en la que amplios sectores no encuentran representación en la política parlamentaria, optando por el asociacionismo como método de ejercer activamente su consentimiento. Este proceso, que ha sido presentado por muchos teóricos como un nuevo modelo político en el que la ideología no es un claro fundamento, deberá ser esclarecido teniendo en cuenta las posibilidades de este proceso al que hemos denominado “despolitización política”, y que conectamos con la geopolítica globalizante en la que economía e información se muestran como las claves

que dan significado a la sociedad del siglo XX, como generadores de nuevas identidades interculturales, pero también como mantiene Virilio, como agentes corrosivos de los tiempos nacionales y su geometría de sentido.

Este recorrido nos conduce a replantearnos nociones como soberanía, o el significado de resultados y eficacia política fuera de la semántica de la hegemonía neoliberal. Será esta la conclusión del capítulo, la necesidad de replantear el paradigma político, buscando opciones que no reproduzcan los errores de una política absorbida por la economía, y de una sociedad paralizada en muchos casos por la desesperanza, el acomodamiento y la propia incertidumbre de una sociedad que se ve sin gobierno ni pilotaje.

Partiendo de la situación descrita en el capítulo anterior, nosotros proponemos como tesis la posibilidad de articular una revisión y resignificación de nuestra política. Para ello acudimos a las teorías que de modo crítico han intentado revisar el paradigma político democrático. Nos detendremos en Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Jürgen Habermas. Por ello, la lectura que en nuestro estudio se realiza de la democracia se centrará en: i) como estructura u organigrama de gestión social, con diferentes interpretaciones y complejidades. A esta perspectiva la denominaremos “sintáctico-funcional”. Y ii) como acontecimiento ligado a un carácter “propio del ser humano”, que busca una posibilidad ética de autorregulación, como forma de sentido y significación de aquello que hace; perspectiva “semántica”.

Aunque sin olvidar el punto i), nos ocuparemos básicamente del análisis y estudio del punto ii). Para abordar este aspecto nos ocuparemos de la obra de cuatro autores que han mantenido a lo largo de toda su obra un diálogo no exento de discrepancias, pero también de acuerdos.

Como hemos mantenido, entendemos que la obra de estos autores supone una lectura lúcida del acontecimiento político así como de sus deficiencias actuales y posibilidades futuras. Solo sumergiéndonos en sus teorías y buscando sus nexos comunes podremos proponer un modelo democrático alternativo que se fundamente sobre una comprensión profunda de la democracia, tanto en su alcance como en su significado.

Siguiendo esta línea en el capítulo cinco se desarrollan las principales características del pensamiento de estos autores, intentando establecer nexos de unión así como las diferencias que constituyen su identidad y originalidad, y en las cuales podemos hallar algunos de los presupuestos que fundamenten una nueva lectura democrática. Este recorrido nos permitirá establecer un diálogo entre ellos a través de las críticas, tanto individuales como comunes, que se les ha efectuado –y que se han dirigido entre ellos- a cada uno de ellos, lo que nos posibilita comprender la importancia de sus diferencias y el alcance de sus similitudes; ya que sostenemos que la alternativa democrática podría asentarse en una nueva lectura que combinara la vertiente racionalista habermasiana y la deconstrucción derridiana.

Este capítulo comienza, pues, con la exposición del pensamiento derridiano, poniendo de manifiesto en nuestro desarrollo su pertinencia para un análisis político. Esta posibilidad parte de su propia lógica desedimentadora mediante la cual se someten a crítica los principales principios y conceptos de la tradición político-democrática, mediante la que la deconstrucción establece una reformulación de las bases que otorgan solidez a nuestras democracias. Al llevar a cabo esta lectura Derrida señalará las graves deficiencias que los significados básicos de la política democrática actual ha heredado de nuestra tradición. Uno de los principales problemas es la rigidez de estas descripciones que son incapaces de establecer y acoger aquellos aspectos ajenos a la propia tradición, pero también aquellos que son inherentes a su producción y génesis, pero que han sido restringidos en su alcance y orientación. Por ello Derrida parte de la necesidad de pensar la tradición a través de la diferencia; no debemos de confundir la noción de diferencia en Derrida con la presentación que Lyotard efectúa del diferendo. Sin embargo ambas partirán de la necesidad de encontrar un lenguaje de acceso a la realidad social y política a partir de su propia diferencia constitutiva, por ello podemos introducirnos en Derrida a través de Lyotard a la hora de comprender la función de la diferencia en un análisis político-democrático. Frente a las síntesis totalizadoras Lyotard pretendía desarrollar un pensamiento de la multiplicidad que él concebía dentro de los límites de la lógica de la identidad. Esta lógica se despliega sobre un campo heterogéneo del discurso en la cual las diferencias se expresan como diferendos irreductibles, aunque no



incomunicados. De ahí la importancia que le otorga a los juegos del lenguaje (Wittgenstein) y a la crítica del juicio (Kant), en la cual se inspira para plantear una nueva distribución de los géneros de discurso: explicativo, prescriptivo y narrativo, inconmensurables entre sí. La inconmensurabilidad es una forma lógica de afirmar la multiplicidad como discurso sin renunciar a la especificidad de los géneros que la expresan. Pero es también la forma de establecer una topología de acceso a la multiplicidad del ser a través del lenguaje, siguiendo tres grandes series: el Acontecimiento, la Ley y la Forma, esto es, ontología, ética y estética.

Lyotard, para mostrar la separación entre un género y otro defiende la hipótesis de una suerte de disenso fundamental, según la cual cada género –científico, narrativo, prescriptivo– posee su propia finalidad. Con ello, se pretende reforzar la heterogeneidad constitutiva del lenguaje que expresa nuestra condición originaria del mundo antes de cualquier consenso entre los seres humanos o entre los géneros del discurso.

Esta pluralidad originaria del lenguaje permitiría desactivar la hegemonía de los discursos que tienden a establecer conmensurabilidades entre los elementos del sistema, sea para postular la anterioridad causal de alguno de los elementos, o su preeminencia constitutiva. De esta manera, los candidatos a establecer esta hegemonía los encontraríamos en los grandes relatos de nuestra tradición política –emancipación, contrato social como fuente de legitimidad y legalidad; así como la verdad asimilada a representación científica de nuestra realidad–.

Derrida partirá de estas mismas premisas, pero intentará demostrar la primacía de la heterogeneidad de otro modo. Para Derrida la identidad encuentra su definición en la diferencia constitutiva, o en su exterior constitutivo. Para ello, el pensador francés instala en la deconstrucción el aire demostrativo y aparentemente no histórico de las paradojas lógico-formales. Aplicando un comentario de Barthes a su propia estrategia retórica, podríamos afirmar que Derrida utiliza la deconstrucción como si quisiera mostrar que los conceptos, en apariencia fundamentalmente opuestos, se pueden emplear uno por otro, en una composición metonímica. Esta estrategia es la causante de que gran parte de la tradición se sienta confusa

o impaciente, ya que la deconstrucción impone la fuerza de la articulación contingente, del juego como un modo de movilizarla y desarticularla al mismo tiempo. Este carácter intercambiable de la oposición barthiana es incorporado en Derrida, bajo el nombre de indecible.

La indecibilidad señala y radicaliza ese valor doble presente en muchos de los conceptos canónicos de la filosofía derridiana, conceptos como rastro, escritura y suplemento. Estos conceptos se insertan en la deconstrucción que el autor francés efectúa del logos occidental a través del análisis relacional entre el habla y la escritura. Esta relación señala la subordinación histórica de la escritura al habla, describiéndose históricamente a esta última como reflejo y acceso a la verdad, a la idealidad de la razón. Esta subordinación, a la que Derrida dedica la mayor parte de su obra durante los años sesenta y setenta, será muy criticada y tachada de irracionalidad nihilista. Sin embargo en los estudios derridianos localizamos una crítica desfundamentadora que intenta desenmascarar los naturalismos y universalismos que se han querido presentar como necesarios, y que aporta interesantes lecturas y propuestas sobre nuestra tradición política y cultural.

En la lectura derridiana de la política nos encontramos con interesantes reflexiones acerca de la justicia y su relación con el derecho. Esta relación sirve a Derrida como medio para reflexionar acerca de la legitimidad de los órganos de gobierno para monopolizar la violencia como medio de garantizar el cumplimiento de la ley y de la justicia, al mismo tiempo que profundiza en el significado del derecho y de la justicia, definiendo a esta última como indecible. El derecho, para el franco-argelino no puede ser establecido de modo esencial sino abierto a la reflexión constante de la justicia, pues en muchos casos la justicia reclama modos que el derecho no es capaz de satisfacer en su articulado legal, ya que el derecho no agota el ámbito de la justicia, pudiendo únicamente realizar pequeñas lecturas retóricas de la justicia, pequeñas narraciones mediante las que se dota de sentido y unidad a una sociedad, pero que en muchos casos reproducirán situaciones injustas. De este modo, su pensamiento acerca de la justicia lo sitúa en una posición idónea a la hora de establecer una reflexión sobre la democracia y sus posibilidades. Derrida observa como la

democracia ha sido constituida como un medio de identificación grupal a partir de una serie de principios cuya lógica se muestra preocupantemente excluyente. Así en obras como *El otro cabo*, o en *Políticas de la amistad* se encargará de recorrer la historia de las democracias, señalando como ésta se ha formalizado a partir de presupuestos lógicos de pertenencia. Estos presupuestos, -en los cuales la igualdad se confiere por nacimiento, así los hermanos son los iguales-, son el fundamento sobre el que se han consolidado los conceptos de soberanía, de nación, de ciudadano, y también de democracia. Según Derrida, esto ha consolidado un modelo político excluyente e irresponsable que genera con facilidad desigualdades y problemas de convivencia. La democracia, y sus mitos fundacionales, son analizados en sus obras, mostrándonos sus orígenes contingentes, así como la imposibilidad de significar la democracia de modo esencial, lo que nos introduce en una reflexión ético-normativa en la que se analiza el papel del ciudadano, de la ciudad, pero también de Europa, a la hora de constituir una democracia basada en un principio abierto a la diferencia, en la amistad como vehículo del diálogo y como posibilidad de minimizar la hostilidad que los modelos homogeneizantes como el neoliberal han instaurado.

De este pensamiento también extraemos lo que hemos denominado como principio actitudinal. Este principio está referido al hecho de que la deconstrucción señala el ámbito de la práctica vital social e individual, una actitud plenamente autónoma que se encarga de someter los presupuestos de la tradición al análisis permanente de la indecibilidad, esto es, a la acción responsable. Es, por lo tanto, una actitud de coraje ante los desafíos reales de nuestra existencia, pero una actitud que busca desarrollar una nueva propuesta no vinculada a un ideología, ni a un líder, sino al ejercicio concreto de ciudadanos y ciudadanas mediante su acción y pensamiento. Así, en este capítulo introducimos el debate con Mouffe y Laclau, ya que sus conclusiones así como la política que se deriva de ellas, son diferentes.

Consideramos necesario reintroducir el pensamiento retórico-político de Ernesto Laclau y Mouffe; esto nos permitirá dilucidar un nuevo modelo de consentimiento que no podrá ser adscrito a la teoría de la hegemonía propuesta por los dos autores postmarxistas, aunque si partirá de su descripción retórica del ejercicio y formación política. Esto debido

a varios problemas: en primer lugar, el carácter heterónomo de la decisión en los contextos descritos por la lógica hegemónica, y por lo tanto, un modelo de consentimiento ligado a la formación, no siempre autónoma, de nuevas hegemonías. Efectivamente, la propuesta de Laclau y Mouffe nos parece descriptivamente muy acertada pero sin embargo limitada a la hora de describir una práctica política, ello por su negativa a otorgar algún presupuesto normativo a la política. Esta negativa hace que las propuestas de los autores de la hegemonía sean difusas, no perfilando con claridad el ¿cómo? de una democracia radical. Otro punto problemático serán las críticas a cualquier modelo consensual y dialógico, así como a los procesos de democracia y tolerancia liberal. Y es que nosotros defenderemos que solo mediante la asunción crítica de estos mecanismos es posible llevar a acabo la transformación y resignificación de la democracia y de la sociedad. Pero, ante todo, nos separamos de su lectura política desvinculada de modo absoluto de una función ética. Este punto será de los más discutidos en el estudio ya que la defensa de este vínculo supone una piedra angular para la consolidación de un componente actitudinal que modifique la orientación y respuesta a la pregunta esencial de ¿qué es la política?

Estas críticas y la necesidad de estructurar una alternativa real y práctica, junto al convencimiento de la idoneidad del modelo dialógico en su función instrumental nos obligarán a hacernos a cargo del modelo habermasiano al final del capítulo cinco. Mediante la exposición del pensamiento habermasiano intentaremos mostrar como las propuestas deconstructivas, y aún la propia teoría dialógica se completan de modo bidireccional. Será, principalmente el sentido deconstructivo mismo, inserto en la deliberación el que constituya uno de los puntos de acercamiento, no desde la perspectiva que sostiene el diálogo consensual como un mecanismo para acomodar diferencias e introducir las en el horizonte homogéneo de una hegemonía en vigor. Nosotros presentaremos la vinculación de estas teorías como instrumentos que podrían ser utilizados a la hora de constituir un nuevo modelo político y social, que parta del individuo concreto y de sus pensamientos ejercitados en común con los demás.

Afirmamos esto último ya que encontramos entre los dos pensadores puntos en común que complementan sus respectivos trabajos. Así localizamos en ambos una preocupación por la herencia de nuestras tradiciones y por el rumbo socio-político de nuestras sociedades; un compromiso con la normatividad ético-política a partir de un principio no regulativo como es “utopía”, tanto en el alemán como en el franco argelino; también es interesante la vinculación existente en los dos autores entre finitud, falibilidad y universalidad. Como veremos, el principio de discurso en Habermas presenta una estructura consensual en la que la universalidad es significada a partir de contextos falibles y contingentes. La verdad de lo universal queda vinculada a lo que Derrida denomina indecibilidad, siendo lo finito la condición transcendental de lo transcendental; por ello el consenso se presenta como una estructura de adecuación contingente a la hora de establecer principios de acción que nos ayuden a conducir nuestras vidas de acuerdo a una pregunta, ¿qué hacer? El consenso, introduce la diferencia a través de un proceso triádico en el que la identidad de los sujetos es expuesta a la reciprocidad, reversibilidad, esto es, abierta a un exterior que se muestra constitutivo en estos procesos, al mismo tiempo que la universalidad es descentralizada del esencialismo apolíneo. El consenso muestra una profundidad mayor que el mero engranaje hermenéutico, siendo desde nuestro punto de vista una posibilidad de articular la indecibilidad de modo eficaz, permitiendo introducir la decisión en un marco indecidible pero estableciendo la contingencia y la falibilidad como condiciones inherentes a lo político y a lo ético, y a las decisiones tomadas en estos campos. Siguiendo esta lógica, la universalidad en estos dos autores se muestra como un principio de responsabilidad, y lo que denominamos principio de responsabilidad se inserta en los dos autores en lo que podría definirse como matriz agnóstica moral. Frente a las acusaciones que tachan a estas obras como comprensivas moralizantes, tanto la ética comunicativa como el principio de indecibilidad derridiano se presentan como lecturas no substantivas de la moral ya que solo articulan un deber ser como ejercicio de apertura y comunicación, pero no conllevan un listado de significados y normas a seguir. Así, la deconstrucción muestra un componente actitudinal que encuentra expresión formal en la lógica consensual.

Por consiguiente, la democracia alcanza de nuevo protagonismo, ya que si queremos responder a ¿qué es la política? y a ¿qué podemos hacer?, esto nos obliga a replantearnos nuestra acción, la adecuación de nuestros principios rectores, así como el lugar desde el que ejercer uno de los conceptos claves, el consentimiento. Esta reflexión, el llevarla a la práctica nos obligan a replantear la hegemonía democrática vigente para entender si esta puede ser llevada a otro lugar, ser significada de otro modo, ser (des)adecuada. La tercera parte de nuestro estudio, pretende unificar el sentido de nuestra tesis y de las diferentes teorías que hemos expuesto a través de la presentación de un nuevo modelo de acción ético-política que parta del seno de nuestras sociedades. Por ello, la pregunta fundamental, es de nuevo ¿qué es la política?, ¿qué podemos hacer con ella?, y como no ¿desde donde?

En la segunda parte habíamos mencionado que uno de los problemas principales de nuestra sociedad actual es la desorientación y la sensación de que las decisiones no competen ya a la ciudadanía. La ética de la (des)adecuación no pretende ser una ética normativa que nos diga que está bien y que está mal, no parte de principios axiológicos que rijan nuestro juicio. Esta ética solo busca que ejerzamos como ciudadanos y personas que interactúan en un espacio común, por lo tanto se estructura a partir de la observancia de la retoricidad constitutiva, de una noción práctica de la legitimidad y del consentimiento, que no renuncia a establecer nuevas hegemonías. En, este sentido, desde esta perspectiva se establece la ciudad como el marco necesario desde el que recobrar la acción y decisión política en un mundo que ya ha sido definido, para bien y para mal como “aldea global”. Por consiguiente, se partirá de la necesidad de implementar las reformas dialógico-deliberativas en los ámbitos locales, esto es: más democracia local, discusión real sobre todos los problemas –no solo aquellos típicos del localismo- y menos estructuración internacional anónima.

Creemos que una democracia ligada al pensamiento y su ejercicio produciría nuevas significaciones y realidades. Para que esto sea posible es necesario profundizar en el significado de la constitución y democracia a la luz de las teorías presentadas y de los problemas señalados. Debemos de entender la función de una constitución en una sociedad que se presenta en tránsito, por lo que también nos encargaremos de examinar distintas leyes concretas de

carácter actitudinal positivo, leyes que se insertan en una perspectiva cosmopolita pero que se desarrollan en el marco de la inclusión y participación local. Es por ello que estudiaremos algunos de los presupuestos de la nueva arquitectura público-administrativa: redes horizontales, políticas transversales estratégicas y gobiernos multinivel; en ellos podríamos encontrar una plataforma desde la que acometer reformas que se dirigieran a establecer una vinculación directa entre soberanía, consentimiento y participación, teniendo siempre en cuenta el presupuesto de relaciones intra y supranacionales. Por lo tanto señalaremos el valor de la municipalidad/localidad como traducción próxima de un cosmopolitismo efectivo. En definitiva estamos hablando de la necesidad de reflexionar acerca de nuestros fundamentos, de la moral socio-política que estructura nuestras vidas, y de las posibilidades que nos ofrece este mismo panorama que se muestra como una incógnita.

La filosofía y la ciencia política siempre han incidido en la necesidad de responder a la pregunta ¿qué es la política? Esto se ha hecho desde la tradición, desde la adaptación de nuevos métodos exportados de la ciencia, de la empresa, etc. Sin embargo, nosotros sostenemos que siempre han sido ineficaces ya que han prescindido de la complejidad, diversidad y carácter concreto del ciudadano y de la ciudadanía. Solo (des)adecuando la función de la política y estableciendo vínculos efectivos entre ciudadanos, no solo nacionales, sino cosmopolitas, podremos consolidar una democracia cosmopolita efectiva en la que los estados se asocien plurifederalmente a partir de códigos de acción, pactados por políticos y sectores privados, pero ante todo por una sociedad bien informada y con capacidad de ejercer su consentimiento, como acción política.

Esta es la apuesta decidida de nuestra tesis.





## **1ª PARTE:**

# **Los límites retóricos de la política**



En la primera parte de la investigación abordaremos los procesos constitutivos de la política y del modelo democrático. Para ello utilizaremos los análisis retóricos de la política intentando señalar y demostrar como la constitución del sentido y el significado de los términos implicados en la política solo pueden descifrarse a partir de su codificación retórica. Con ello apostamos por la lectura articuladora de este campo como mecanismo adecuado para denunciar falsos naturalismos políticos, así como para observar en la génesis misma del liberalismo los componentes contingentes y combinatorios propios del campo retórico. Con ello pretendemos impulsar la necesidad de resignificar nuestro modelo político y democrático, al mismo tiempo que presentar una alternativa posible al efecto.

Esta parte está constituida por tres capítulos. En el primero abordaremos la génesis del modelo liberal a través del análisis de sus criterios y teóricos fundacionales, analizando la noción de consentimiento y su conformación dentro de este paradigma que pretendió naturalizar lo que en origen se presentó como metáfora y método. En el segundo capítulo abordaremos constitución de la hegemonía neoliberal a través de las diversas vertientes de Teoría de la Justicia que se ha sucedido a lo largo del siglo XX, desde el bienestarismo hasta el neoliberalismo de Hayek, intentando ver como se ha articulado la construcción de un significado de democracia con la adopción de necesidades sociales y de funciones ciudadanas.

Este capítulo nos obligará a preguntarnos por las alternativas a este modelo. Así acudiremos a los estudios de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, intentando ver que proyecto y lectura alternativa podría desarrollarse. La posibilidad de una alternativa nos obligará a estudiar un ejemplo vivo de reivindicación y resignificación democrática, nos referimos al feminismo, o mejor dicho a los feminismos y su papel protagonista como plataforma de proyección utópica-social. Comencemos con el primer capítulo.



# **Capítulo 1: Política y retoricidad**



### 1.1 .El irónico olvido de lo político. Retoricidad constitutiva.

En la introducción afirmamos que la presente investigación parte de un cuestionamiento complejo acerca de la naturaleza, alcance, objetivos, formas y límites de la política, siempre teniendo en cuenta la necesidad de una reestructuración de los sistemas políticos actuales. Por lo tanto, afirmábamos que una pregunta básica articularía nuestro desarrollo teórico, ¿qué es la política?

Pero la propia pregunta plantea múltiples incógnitas como la diferencia básica entre lo que denominamos “la política” y “lo político”, e incluso su relación con “lo social”. Estas diferencias no solo afectan a un modelo concreto de organización social, sino a la propia comprensión de la realidad social y por ende política, y como veremos serán una de las claves para entender la pertinencia de los análisis retóricos a la hora de abordar y llevar a cabo una reflexión política, que es lo que queremos defender en el presente capítulo.

Esta diferencia entre “la política” y “lo político” ha estado presente a lo largo del pensamiento occidental, pero sin duda, es la pensadora belga Chantal Mouffe quién la ha erigido en piedra angular de su pensamiento, principalmente en su obra *On the Political*<sup>2</sup> donde presenta su noción de “política agonística”, política regida por esta dicotomía y asentada en la observancia de “lo político”. Para Mouffe<sup>3</sup>, “la política” representaría el sentido óntico del término y consecuentemente se centraría en los mecanismos e instituciones de control y ordenamiento de una sociedad, desde el sistema de partidos, al modelo educativo, económico, etc. Así, poseería un claro perfil técnico y no supondría necesariamente una reflexión acerca del significado mismo de lo político. “Lo político”, para Mouffe designaría el sentido ontológico de la realidad política, sentido que pondría de manifiesto el carácter articulador y discursivo de la política, o lo que nosotros hemos denominado “retoricidad constitutiva” de la política.

---

2 Mouffe, Ch., *On the political*, Routledge, New York, 2006

3 En la segunda parte de nuestro estudio desarrollaremos su pensamiento conectándolo con la perspectiva derridiana, analizando sus puntos más problemáticos y sus posibilidades para la construcción de un nuevo paradigma político.

Partiendo de esta diferenciación, nosotros sostenemos que cualquier realidad política concreta, institucionalizada mediante un sistema constitucional o incluso religioso, está en primer y último término asentada sobre “lo político”, esto es sobre la capacidad retórica de estructurar significados múltiples y acondicionarlos en una metáfora elevada a verdad. Este mismo proceso lo observamos en lo que denominamos “la sociedad”. Este término posee un carácter indisoluble respecto a la política, no siendo fácil diferenciar cual posee primacía sobre el otro. La sociedad es un modelo concreto de ordenamiento de personas, un sistema concreto que observa unos patrones comunes culturales, aún dentro de sociedades plenamente complejas y diversas. Podríamos decir que la sociedad se conforma a partir de mitos comunes dotadores de sentido y que, por lo tanto, la sociedad poseería un carácter óntico, al igual que la política, ya que sería la institucionalización de estos mitos lo que conformaría la sociedad. Sin embargo, podemos observar como lo social estaría en el mismo plano que “lo político”, esto es en el plano ontológico, articulador, y discursivo. O lo que es lo mismo, tanto “lo político” como “lo social” responden a criterios significativos retóricos, esto es, admiten acotaciones múltiples en su significado y, por lo tanto, son campos plenamente retóricos. Por supuesto esto, lo corroboraremos mediante ejemplos históricos en los que es posible contemplar la consolidación de diferentes significados político-sociales, que partiendo de una comprensión retórica de la política y la sociedad, fueron formulados a posteriori como descripciones naturales e universales de lo político y social. Principalmente esto se pone de manifiesto, en la conformación y desarrollo de una de las categorías clave de nuestra tradición político social, nos referimos al concepto de consentimiento. Como ya señalamos en la introducción: Es necesario replantear el alcance y dimensión del principio básico de consentimiento si queremos redefinir políticas adecuadas a nuestro tiempo. Para ello se muestran muy eficaces los análisis teóricos que abordan el campo político, como un campo que se desarrolla y constituye respondiendo a bases articuladas según reglas retóricas –y por lo tanto no como categorías esencializables sino contingentes-, lo que nos permite una comprensión más compleja del fenómeno mismo de lo político. Desde esta perspectiva conectaremos la noción de consentimiento, con las de autonomía, soberanía y conflicto



intercultural, al mismo tiempo que insertaremos toda esta diversidad en una noción compleja de hegemonía, ¿cómo y que debe ser una hegemonía? Esto nos permitiría introducir una nueva orientación en nuestras políticas, y en la función que la democracia debe cumplir.

Para esta investigación partimos del carácter retórico, constructivo y articulado de nuestros presupuestos socio-políticos, ¿quiere decir esto que se pierde seriedad, responsabilidad, eficacia? Al contrario, la comprensión retórica de la política, su retoricidad constitutiva reclama todo lo contrario, reclama responsabilidad y el ejercicio real de la labor política, esto es reflexión y coraje a la hora de abordar nuevas metas. Por ello la categoría de consentimiento como ejercicio activo de nuestra voluntad política es primordial, tanto en su defensa como en su replanteamiento.

Y es que el consentimiento y la retoricidad están originalmente unidos, incluso como principios incuestionables de la política, y aún más de su definición democrática. Esta retoricidad constitutiva se observa fácilmente. Si nos situáramos ante un auditorio en el que se recogiera una representación porcentual de la población de cualquier país democrático occidental, y por que no mundial, preguntando, ¿qué significa la sociedad?, ¿qué significa la política?; las respuestas serían probablemente variopintas aunque de seguro se podrían clasificar a partir de grandes bloques que recogerían las tendencias principales que han sido protagonistas a lo largo de nuestra historia. Llegando, como no, a las respuestas consolidadas alrededor de posicionamientos ciudadanos múltiples que, en nuestra actualidad, parten de la crítica común a una política y a un sistema que en lugar de alternativas parece producir apatía, ineficacia y hostilidad, ciudadanos con ideas pero en muchos casos hastiados de las ideologías.

Por lo tanto, lo que nos debería llamar la atención es que no nos serviría para llegar a una definición esencial de los términos básicos de nuestro imaginario político a partir de un ejercicio consultivo, y no por una falta de coraje o carencia intelectual, pues tampoco lo podríamos hacer reuniendo en ese mismo auditorio a las mentes más lúcidas de las Ciencias Políticas. Y es que seguramente, acabaríamos estableciendo luchas acerca de esos significados, apropiamientos estratégicos, o fidelidades históricas, pero en realidad no podríamos definir la

política, ni la sociedad, cualquier consenso respondería a una lógica eficientemente retórica, como intentaremos demostrar. Lo que parece emerger de nuestro ejercicio, es la idea e imagen de estos campos como discutibles, campos no saturados por una definición o esencia que los agote, por ello mismo afirmaremos que están vacíos, siendo su significado una clara muestra de ejercicio retórico mediante el que pretendemos copar o hegemonizar su vacío, tal y como veremos en el capítulo tres. Claro está, que quizá este ejercicio sea ya una respuesta. La política no posee una base apropiable, ni unas leyes esenciales, es como pretendemos mostrar una práctica retórica, una narración. Esto no resta seriedad ni profundidad, sino que otorga y demanda responsabilidad, así como nuevos mecanismos que permitan articular una política de resultados y eficacia eficientemente democráticos, no definibles mediante la apropiación indebida del cálculo económico, tal y como se ha venido haciendo desde la caída del estado de bienestar a partir de la década de los setenta del pasado siglo, como vamos a ver en breve.

Esta necesidad y esta lógica de estructura retórica la estamos situando en la génesis misma de nuestra tradición liberal. Concretamente, en la configuración racional del contractualismo liberal de Hobbes, donde se plantea el desarrollo necesario de un método que sustituya las prácticas de poder asentadas en una lógica de la verdad, en su mayoría adscritas al oscurantismo religioso. Esto es, describe la necesidad de un nuevo imaginario. Se trata por lo tanto de un método, de una nueva narración que proponga y defienda las necesidades que la sociedad emergente de su época entendía como básicas, y que fueron recogidas en un tríptico operativo: libertad, seguridad y propiedad. De este planteamiento surgirá un modelo democrático al que denominaríamos posteriormente protector. Hobbes en todo momento presenta una estrategia retórica, desde la portada estudiada del Leviatán, hasta los principios constitutivos del acuerdo; jamás habla de verdad ni de esencia, acaso de necesidad, pero como todos sabemos con ello no se refería a una necesidad natural e incuestionable, sino a un estado de necesidad que describía su época. Hobbes presenta desarrolla su contractualismo mediante un ejercicio de imaginación y equipara el momento constituyente a un acto fundacional en el que su fuerza no se puede retrotraer a una realidad o esencia que lo defina; sino que su fuerza radica en la aceptación de pequeñas metonimias

orientadas a la consolidación y aceptación de una última metáfora que aceptemos todos, la metáfora del Estado (tanto el de naturaleza como la organización de poder). De hecho el consentimiento, piedra angular del liberalismo proto-democrático surge como motor imprescindible de esta estrategia; consentimos nuestra metáfora convirtiéndonos en padres fundadores, en libertadores y nos encaminamos hacia la comunidad de ciudadanos.

Pero en realidad, siguiendo a Horkheimer, la metáfora, la estrategia misma, fue naturalizada y esencializada por aquellos que habían protagonizado un ejercicio de ficción. El liberalismo y los liberales en el transcurso de los siglos han efectuado estrategias diversas que en muchos casos han operado procesos de esencialización; realizando en realidad una hipóstasis entre política, verdad y naturaleza. No queremos decir que el liberalismo no haya alcanzado cuotas de desarrollo democrático inigualables, negarlo solo denotaría desconocimiento y quizá cierta obcecación. Es más, nuestro estudio parte desde el compromiso profundo con la tradición liberal democrática; pero como pretenderemos mostrar, el liberalismo ha traicionado sus propias bases. Esto es lo que sostenemos en nuestra tesis, la necesidad de abordar una reforma democrática, tanto en el seno de las naciones democrático-liberales, como en las relaciones internacionales que soportan la actual sociedad global. Pero, primero deberemos adentrarnos un poco más en esta noción de retoricidad, y para ello acudiremos a dos autores principales, Ernesto Laclau y Jacques Derrida; que serán abordados con mayor profundidad en la segunda parte.

Tanto Laclau, como Derrida defenderán que la política puede ser descifrada a partir de las reglas de la retórica, por lo que ambos mantienen que la política posee una retoricidad constitutiva, pero... ¿A qué nos referimos al hablar de una retoricidad constitutiva? Con ello queremos señalar que el campo sobre el que se asientan todas nuestras construcciones culturales puede ser descifrado y explicado como campo retórico, y desde la analogía con términos propios como discurso, metáfora o metonimia. Esta es la visión que Ernesto Laclau defiende en sus estudios<sup>4</sup>, entre los que cabe destacar uno de sus últimos trabajos,

---

4 Laclau, Ernesto: *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2006; *On populist reason*, Verso, London, 2007; *Emancipation(s)*, Verso, London, 2007

nos referimos a “Articulation and the limits of metaphor”, donde, de la mano de Jakobson, Gennette o Saussure, desarrolla los mecanismos de significación y resignificación política, lo que como veremos nos llevará a la noción de hegemonía.

La política, junto a lo social, en el estudio anterior no responden a ninguna definición verdadera ni es un campo que pueda ser descifrado de una vez por todas, pues como afirma Connolly<sup>5</sup>, la política es un término esencialmente discutible, prevaleciendo el elemento instituyente *polemos* sobre el elemento instituido *polis*. Esto será recogido por Iñaki Martínez de Albeniz<sup>6</sup>, en cuyo estudio, y de la mano de Laclau, Žizek y Jankelevitch entre otros, mantendrá que ni las vertientes descriptivistas, ni las antidescriptivistas de la política aciertan en su visión de lo político, pues ninguna observaría el antagonismo inscrito en la noción de lo político. Y es que si para los primeros (descriptivistas) existe un significado, un contenido cierto que debemos descubrir, siendo erróneas todas aquellas lecturas que olviden este contenido correcto<sup>7</sup>; para los segundos (nominalismo/antidescriptivismo) realmente el término política no remite a referente alguno, la lucha en torno a su significado surge de una confusión epistemológica y se apacigua y neutraliza en la coexistencia de una pluralidad de significados. Sin embargo, nos dice Žizek:

“Lo que ambas perspectivas no ven es que la lucha por la hegemonía, la lucha por el contenido particular que funciona como contenido universal de lo político, no tiene ninguna base; es lo Real que no puede fundamentarse en una estructura ontológica. De ahí que toda ontología, toda ontología de la política, sea en esencia una (onto) política”.<sup>8</sup>

Laclau, a su vez, sostendrá que lo político es la articulación de elementos heterogéneos, y que cada una de estas articulaciones es esencialmente tropológica, lo que presupone la

---

5 Connolly W., *The terms of political discourse*, Blackwell, Londres, 1988

6 Martínez de Albeniz, I. “Usar la palabra política en vano. Blasfemia, parodia e ironía como reapropiaciones de lo político”, *Foro Interno*, 5, (2005), págs. 13-35

7 En ciertos aspectos, autores representantes de las corrientes dialógicas como Habermas han sido acusados de defender posturas de este tipo, siendo catalogados como “apolíneos”. Desde estas críticas a las políticas consensuales se recalca el excesivo empeño de unificar y acelerar procesos de acuerdo lo que según estos pensadores, acrecienta el poder de las capas mayoritarias. Este tipo de críticas, entre ellas cabría destacar a autores tan diferentes como Žizek, Laclau o Mouffe, les llevan a proponer modelos alternativos al mayoritario, articulando en sus lecturas propuestas democráticas inclusivas frente a la estructura deliberativa, que desde su punto de vista descuida aspectos distributivos. Intentaremos establecer un diálogo entre Habermas, Derrida y Laclau en la segunda parte de la tesis.

8 Žizek, S., *El sublime objeto de la ideología*, S. XXI, México, 1992, p. 96

dualidad entre institución y subversión de posiciones diferenciales. De este modo nosotros podemos definir esto, como una intervención retórica, a través de la combinación de diferentes metonimias que siempre tenderán a constituir una metáfora, esto es una unidad de sentido que aglutine particularidades identificadas en ese significante vacío bajo una operación de equivalencia, esta será la estrategia de la hegemonía, como veremos, cuando analicemos la democracia después de la constitución de la denominada sociedad de bloques, y del fracaso del proyecto socialista. Laclau, usando la distinción efectuada por Husserl, defenderá que lo social es equivalente al *orden sedimentado* (la metáfora instituida), mientras lo político conllevaría el momento de *reactivación*.<sup>9</sup> Sin embargo, el argentino mantendrá junto a Chantal Mouffe<sup>10</sup> que las formas contemporáneas de tecnocracia presentes en la política oficial, estarían diluyendo lo político, entendido como este campo de construcción y reactivación permanente. La política actual ha convertido el gobierno en una mera cuestión de expertos. Por ello, es preciso introducir las líneas de pensamiento que serán esenciales para el desarrollo de nuestra investigación, nos referimos a la teoría de la hegemonía y a la deconstrucción.

### .Hegemonía y deconstrucción

La teoría de la hegemonía, fue desarrollada por Laclau a mediados de los ochenta del siglo pasado, completándose con sus estudios posteriores sobre la génesis y lógica de los procesos populistas. Con ello pretendía enfrentarse a las lecturas orgánicas del socialismo y marxismo ortodoxo que buscaban la unidad y esencia política en una piedra angular como era la pertenencia de clase. A partir de sus estudios, y apoyándose en los trabajos de G. Sorel, y A. Gramsci principalmente, se buscaba encontrar una estrategia que modulase un nuevo imaginario socialista que pudiera aglutinar y satisfacer las demandas de una sociedad compuesta y compleja. Para ello reformula las categorías políticas dentro de un análisis

---

9 Esto se observa en los acontecimientos revolucionarios donde se aglutinan diferentes grupos bajo un mismo estandarte, se construyen nuevas metáforas donde la diversidad encuentra una nueva identidad.

10 Mouffe, Chantal: *On the political*, Routledge, New York, 2006

de vertiente retórica. Así la política se muestra como un concepto vacío, al igual que sus categorías clave. La hegemonía se presenta como una descripción de los procesos de asignación y significación política por las que un particular (concepto, significado) asume la tarea imposible de representación universal; esto reitera su descripción de la estructura social y política como contingente, y dislocada, haciendo imposible (para ello se sirve de la teoría psicoanalítica) una sutura final del sistema.

De este modo, la política adquiere significados diversos siempre mediados por procesos de apropiamiento de ese vacío constitutivo. Así, cuando las demandas de una sociedad no son satisfechas por un sistema y su geometría de significación, se inician procesos de equivalencia por los que en principio, se conformarían significantes flotantes alrededor de los cuales se unificarían grupos y personas de índole e ideología diferente, hasta que al final, y tras un proceso de identificación, la contingencia primitiva queda estructurada como una nueva hegemonía política. Por lo tanto surgirán significados flotantes (lógicas metonímicas) que al final constituirán un nuevo concepto político (estructuración metafórica). En sus estudios se propondrá el ejemplo del movimiento Solidaridad en Polonia. Laclau y Mouffe, desarrollarán esta teoría mediante sus estudios del populismo, como ejemplificación clara de esta arquitectura. Según su punto de vista la política siempre ha obedecido a esta lógica, y su teoría buscaría la finalidad práctica de estructurar un nuevo proyecto que nos condujese a una nueva hegemonía, que tuviera presente sus fundamentos retóricos, esto es, su clara vocación democrática. Como veremos en el capítulo tres y en la segunda parte, intentará demostrar que las estructuraciones políticas no responden a una lógica esencialista sino que se disponen claramente en la lógica de un proceso de identificación regido por leyes retóricas, por tanto de leyes que operan en el ámbito simbólico.

A su vez, el término deconstrucción fue acuñado por el pensador francés Jacques Derrida en la década de los sesenta del pasado siglo. Este término se generó a raíz de sus trabajos sobre lingüística. En estos se pretendía examinar las técnicas de la lingüística sausseriana desde la perspectiva de las ciencias humanas, lo que ya suponía un planteamiento novedoso, al mismo tiempo que se abordaban los procesos significativos desde la perspectiva

postestructuralista, teniendo para ello muy presente los estudios realizados por Lyotard<sup>11</sup> acerca del diferendo y su papel en la revisión del paradigma socialista, y su extrapolación a la cultura occidental. La finalidad de estos trabajos no era otra que la de examinar y someter a una crítica antiimperialista y antihegemónica los principios que rigen nuestra metafísica, ciencia y política (en realidad toda la cultura occidental). Con ello no se buscaba una disolución, o vaciamiento de sentido, no se perseguía una destrucción nihilista de nuestra tradición desde un principio de ignota finalidad (tal y como algunos han querido señalar). La principal orientación de sus estudios podríamos decir, recogía lo que el pensador alemán Heidegger había denominado como *destruktion* (no entendida como destrucción, sino como una des-estructuración para deshacer algunas etapas estructurales dentro del sistema) y como *abbau*, que en el mismo sentido se centra en deshacer una edificación (en sus primeros estudios, centrándose en la lingüística y metafísica) para ver como está constituida. Mediante el análisis de textos (literarios, históricos, jurídicos), pretendía mostrar como la supuesta orientación de nuestra cultura hacia, o desde un principio superior escondía una tergiversación de sus principios. Esto suponía una crítica al esencialismo y una apuesta por una lectura que se asentaba en una realidad contingente y abierta a re-estructuraciones y diferencias que se mostraban constitutivas.

Por lo tanto, la deconstrucción no era ni un sistema, ni un método, y en cierto sentido deberíamos hablar de deconstrucciones, y es que estas operaban en diferentes textos y campos de estudio, desde el arte a la arquitectura, pasando por el derecho y sus fuentes. Se trataba de deconstruir nuestra realidad, y para ello deberíamos acudir a nuestra herencia, leyendo y buscando en su origen este principio de diferencia, esto es, su contingencia como seres finitos abiertos a la repetición. Esta contingencia estructural era denominada por Derrida como *archiescritura*, definiendo con ello el carácter esencialmente retórico de nuestra cultura, pues cualquier identidad se encontraba abierta a la diferencia misma que portaba su nombre, su significado, y en su origen estaba la posibilidad misma de lo diferente. Las reglas mismas

---

<sup>11</sup> Lyotard, Jean-François: *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1999.

Lyotard, J.F.: *Peregrinaciones*, ley, forma, acontecimientos, Madrid: Cátedra, D.L. 1992.

del lenguaje operan una especie de juego que nos abre a la repetición de la identidad a través de la diferencia.

Derrida pretendía reflexionar haciéndose cargo de nuestra herencia y tradición tratando de profundizar en el significado de sus conceptos clave: responsabilidad, igualdad, justicia, ley, poder, soberanía, democracia, verdad, etc. Como resultado de ello, la responsabilidad y la justicia se deberían ejercitar desde la indecidibilidad. No se trataba de hacer imposible la decisión, la norma o la ley, sino de abrirla a la necesidad de re-estructuraciones y modificaciones, más allá de una supuesta necesidad o verdad. El derecho debe de orientarse a la aporía de la justicia y no desde la realidad de su fuerza. La responsabilidad jurídica debería partir del análisis de sus principios y no desde un supuesto ordenamiento jurídico originario.<sup>12</sup>

De este modo, es erróneo hablar de un giro político en la obra derridiana, ya que las lecturas y repercusiones políticas estaban presentes desde su primera obra, si bien esta orientación se acentuará con el paso de los años. Así, sus últimas obras constituirán un valiosísimo análisis de términos como justicia, ley, fuerza, poder, constitución, o democracia. Todo ello, desde el análisis de las gramáticas constitutivas de nuestras instituciones, operando de este modo, una vinculación directa entre responsabilidad y procesos de hostilidad-hospitalidad.

Estas dos perspectivas, que iremos desarrollando con más detenimiento en el transcurso del presente estudio, son idóneas a la hora de acometer reformas políticas que puedan trascender los meros cálculos estratégicos así como dar respuesta a las demandas que la sociedad actual nos exige. Por ello sostenemos que los procesos de análisis retórico se perfilan como mecanismos irrenunciables a la hora de acometer resignificaciones políticas que supongan una renovación del paradigma actual, así como catalizadores de nuevas hegemonías políticas.

---

12 Derrida J., Laclau E., Critchley S., Mouffe: *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, New York, 1996

Derrida, J: "Hoy en día", entrevista realizada por Thomas Assheuer, en *No escribo sin luz artificial*, Cuatro, Valladolid, 1999, p.122

Derrida, J: *L'autre cap*, Minuit, 1991, p.79

Derrida, J. y Élisabeth Roudinesco: *y mañana que...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp.29-42

Derrida J.: *Le monolinguisme d'l autre*, Galilée, 1996.

Derrida J: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée



Lo que pasaremos a analizar en el siguiente apartado son diferentes ejemplos de formulaciones retóricas en el campo político. Centrándonos principalmente en la génesis del paradigma liberal y en la complejidad del origen del paradigma comunista; todo ello sin descuidar el impacto de estos modelos sobre la categoría de consentimiento que es central para comprender la imperiosa necesidad de estas reformas. Con ello estaremos en disposición de analizar la noción de hegemonía y su pertinencia para una propuesta política teniendo en cuenta antes el contexto actual de nuestras sociedades.

### 1.2. Ejemplos prácticos de formulaciones retóricas políticas.

Debemos de señalar que los casos que ahora pasaremos a tratar solo constituyen un ejemplo contextualizador desde el que poder comprender la función retórica en el campo de la política, así como para poner de manifiesto las deficiencias que estas lecturas, predominantemente liberales, han desarrollado. La categoría de consentimiento es clave en nuestro análisis, no tanto como concepto originado en el seno de una tradición, sino como concepto que se asumirá con posterioridad como piedra angular de cualquier política democrática. Para ello, nos ocuparemos de los autores fundacionales del liberalismo, teniendo en cuenta que nuestra exposición será descriptiva.

Este recorrido nos permitirá comprender la génesis de una lectura política paralela al liberalismo, nos referimos al comunismo. Será de suma importancia entender como esta lectura surge sobre todo del malestar general en la sociedad y como crítica a la artificialidad del modelo liberal, y al sometimiento que sus cláusulas políticas imponían a gran parte de ellos. Veremos como afectó esto a la categoría de consentimiento y al panorama político en general.

#### . El poder del artificio.

Si bien podemos localizar múltiples construcciones retóricas en el campo político y social, un ejemplo claro sería la constitución de la noción de “naturaleza humana”, “género humano” o “humanidad” en la España del siglo XVI de la mano de la Escuela Española de

Derecho Natural y de las tesis iusnaturalistas del teólogo dominico Francisco de Vitoria<sup>13</sup>, nos parece acertado comenzar con Hobbes. Con este autor la modernidad toca de lleno a la política. Pero quizás nos debiéramos preguntar que significa la modernidad y así podríamos decir: a) que supone el proceso constitutivo de los grandes ideales de nuestra cultura (libertad, igualdad, asentados en un mecanismo democrático), b) que fue el proceso mediante el cual una clase hegemonizó la política y el derecho mediante la constitución apropiativa de un imaginario social y político, c) o bien, que supuso el ejemplo más claro de arquitectura retórica, esto es, un proceso mediante el que se significaron los grandes conceptos de nuestra tradición político y social, y en el cual las demandas heterogéneas de la sociedad fueron sometidas a una configuración política que supuso uno de los ejemplos más claros de constitución de un imaginario en el que se pretendía contener y legitimar la acción y poder político, y todo ello a través de la consolidación de un imaginario mediante el que la acción política quedaba ligada a la libertad individual como consentimiento, esto es, a la voluntad propia de cada individuo. Lo que, por otra parte, es un tema de suma actualidad en el seno de nuestras sociedades en las que la apatía respecto a la política se consolida restando credibilidad y legitimidad a todo el proceso.

¿Por qué comenzar en este instante de la historia, la modernidad? La modernidad, heredada y no asumida, quizá sea uno de los desafíos más importantes a los que todavía nos debemos enfrentar; y ciertamente la modernidad podría ser una mezcla de los tres supuestos que acabamos de relatar. Este será uno de los puntos principales que trataremos en esta tesis, el factor moderno a la hora de entender y proponer nuevas configuraciones políticas que sirvan como mecanismo que impulse y dé respuesta a las demandas y desafíos de la sociedad actual, en el capítulo seis lo abordamos de la mano de Derrida, Laclau y Habermas. Pero,

---

13 Para el estudio de la formación de la noción de “género humano” y su incidencia en la posterior asunción de la “sociedad” como requisito de legitimidad de gobierno, nos hemos basado en las siguientes obras: Pereña, L. (Dir): *La ética de la conquista en América*, CSIC, Madrid, 1984. Pagden, A.: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Casas, B. DE LAS: *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, FCE, México, 1981(3). Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001. Fernández Herrero, Beatriz: “La justicia en el pensamiento español del siglo XVI. La búsqueda de la justicia en la conquista de américa” en, *En torno a la justicia*, Eris, La Coruña, 1999.

de momento, nos conformaremos con proponer determinadas referencias que enlacen y den sentido a nuestras afirmaciones, para ello nos detendremos un instante en la aportación de Foucault.

Foucault será uno de los autores que más ha profundizado en las relaciones constitutivas de nuestra sociedad, mediante la dilucidación de los diferentes discursos que han sido hegemónicos en un momento particular y las diferentes relaciones de poder que han configurado, todo ello a través del método arqueológico, como búsqueda y esclarecimiento de los discursos, al mismo tiempo que en su genealogía como estudio del poder. Foucault intenta comprender la historia y la sociedad como elementos no cerrados sino como elementos moldeables por diferentes marcos de sentido, esto es por diferentes operaciones de significación con las que se pretende controlar la realidad. Para Foucault, el discurso opera diferentes modos de comprender y mediar en nuestra realidad, y por lo tanto los discursos dependerán directamente de una época y de un proceso significativo no neutral, ya que articula un tipo de poder y unos mecanismos de control codificados. Su obra tiene antecedentes directos en la epistemología de Bachelard y su ruptura con Hegel, al mismo tiempo que en la discusión abordada en Francia durante los treinta y cuarenta del XX sobre la continuidad del tiempo, nutriéndose profundamente de las posturas de Michelet, Jaurés, Labrousse o Braudel; en las que encontrará el germen de su teoría acerca de la microfísica del poder. En su obra *Las palabras y las cosas*<sup>14</sup>, dentro de su labor arqueológica mediante la cual se dispone a encontrar las condiciones de pensamiento de una sociedad, se referirá al sustrato en el cual hunden las raíces las diferentes formaciones culturales de una época, con el nombre de *episteme*. Existirán diferentes epistemes que desarrollarán discursos diferentes acerca de nuestra realidad: a) la episteme del renacimiento basada en la analogía tenderá a buscar regularidades y analogías, como método que dote de sentido a la aparente multiplicidad de la naturaleza, b) la episteme clásica se basará en la codificación de tablas clasificatorias que ordenen de nuevo la multiplicidad; se trataría ya de un proceso de control por el que el ser humano reescribe su realidad a través de su propia acción; sin embargo c) la episteme de los

---

14 Foucault, Michel: Madrid, Siglo XXI, 1976

siglos XIX y XX mostrará al propio ser humano como objeto de conocimiento, y por lo tanto de control, será en este punto en el que Foucault pase a la genealogía como estudio del poder. Estudiará los procesos constitutivos de nuestra sociedad intentando encontrar los mecanismos que la han dotado de sentido y significado, no para romper con la Ilustración sino para dotarla de un armamento realmente crítico que denuncie los abusos y recobre el sentido.

No debemos olvidar que sus estudios sobre locura, su percepción y tratamiento en la sociedad, persiguen una comprensión de nuestra civilización a través de los procesos de violencia y poder que han operado en ella, y que en no pocos casos han pretendido ser un reflejo natural de nuestra esencia, mientras escondían mecanismos de control establecidos por una codificación particular (clase, religión, economía, ciencia). Foucault lo que persigue es una búsqueda hermenéutica del significado, y para ello se nutrirá de las estrategias estructuralistas en las que se pretenden describir las relaciones entre fenómenos, no para conducirlos a una verdad, sino para mostrar como las pretensiones de verdad solo se soportan en una estructura abierta a codificaciones diversas, y en muchos casos contradictorios. Esta será, como veremos en el segundo bloque una de las diferencias principales entre Foucault y Derrida, la diferencia entre la búsqueda de significado, historia, y la propia estructura abierta y no codificada *differanze*. Pero como defenderemos solo será una diferencia externa a sus obras.

Atendiendo a los que acabamos de mencionar, Hobbes quedaría encuadrado según Foucault dentro de la Episteme clásica; episteme que se caracterizaba por el estudio del significado de las palabras o gramática general; la historia natural como ordenamiento de las especies; la circulación de bienes, etc ¿Pero como influye esto en nuestra crítica a la noción de consentimiento?

Podríamos responder de la siguiente manera: la cuestión política del siglo XVI y XVII es la cuestión acerca de la legitimidad del gobierno. Y esta cuestión será abordada por Hobbes y por los primeros protoliberales mediante estrategias retóricas, nos referimos a la creación de mitos fundacionales, la significación de conceptos clave como libertad, así como la consolidación de un modelo de persona –de súbdito a ciudadano-. Asistimos a la creación de una nueva metáfora social que surge como respuesta a un estado de sometimiento religioso,

pero al mismo tiempo a una metáfora política acerca del poder y su ejercicio que asienta sus fundamentos en la libertad y voluntad del individuo, y que parte de una serie de cuestiones: ¿por qué determinados sujetos ejercen el poder sobre otros?, ¿por qué están los saberes y poderes desigualmente repartidos?, ¿de donde provienen las desigualdades existentes entre los seres humanos?, y por lo tanto ¿cuál es la legitimidad del poder?.

Inglaterra, era un país roto que se encontraba dividido entre poderes que defendían una visión inmovilista de la sociedad por lo general próximos al rey y a la explicación jerárquica de la realidad apoyándose en interpretaciones de la Biblia; y sectores, que podríamos definir como reformistas, que recogían todo el bagaje intelectual e histórico de la política y la economía para pedir reformas en el parlamento que posibilitasen una mayor independencia y, por lo tanto, una mayor defensa de la privacidad individual ante el ultraje del poder del rey o de otras personas que pudieran atentar contra la propiedad e intereses de la libertad individual. Inglaterra fue el primer lugar donde una conciencia netamente moderna en su base se enfrentaba y conseguía derrocar a la antigua y anquilosada conciencia absolutista, todavía de corte medieval en muchos sentidos.

Como hemos dicho, Hobbes observa que la sociedad está compuesta o mejor dicho decompuesta por intereses enfrentados y medios limitados; por ello y siempre teniendo presente la Guerra Civil inglesa (1640-1689), intentará mostrar que nuestros intereses, no solo tienen que llevar al conflicto y a luchas por el poder, que será según nuestro autor lo que defina la condición humana.

Para llevar a cabo esta demostración, es decir para mostrar que los intereses enfrentados y egoístas que definen nuestra esencia humana pueden ser atajados y posibilitar así los acuerdos y contratos que estipulen la seguridad y la vida como medios y fines inviolables de los individuos, Hobbes se inventa o articula un estado ficticio. Debemos imaginarnos un estado de las cosas en el cual cada uno es soberano de si mismo y por lo tanto no responde ante ningún poder mediador que haga cumplir leyes; cada uno usará sus derechos y libertad natural como le plazca para preservar su vida, o para “poseer, usar y disfrutar de todo lo que consiguen o puedan conseguir” (*Leviatan*, parte I, caps. 13-15). Como resultado de esta

lucha sin tregua, en la que el todos contra todos es la ley; Hobbes nos dirá que los individuos acaban observando la vida como algo solitario, brutal, desagradable y breve; y por lo tanto derivado de este sentir ante la vida, acordarán la necesidad de observar ciertas reglas o leyes naturales para evitar el daño, muerte prematura, así como asegurarse una vida mejor (parte I, cap.13). Será ante este estado de las cosas como, según Hobbes, los individuos estipulan las bases de un contrato, según el cual, cada miembro de la comunidad cede sus derechos naturales a cambio de la protección y salvaguardia de su vida e individualidad para poder ejercer su autonomía sin miedo al pillaje o al asesinato; de esta manera los individuos acuerdan ceder sus derechos y someterse a un solo poder único que haga valer las leyes y la justicia, este poder estipulará dos esferas efectivas y legítimas que se forman mediante el denominado “contrato social”, serán las esferas de lo “público y lo privado”. El poder único estará representado por un soberano o asamblea legítima, avalada por el contrato, creándose de esta manera un único poder político.

Lo que realmente nos interesa de este punto, no será el invento o artificio del estado de naturaleza, sino que mediante este experimento “mental” lo que se pide no es un contrato de hecho, no es una firma, sino la reflexión crítica ante la importancia razonable de las obligaciones que se derivarían de llevarse a cabo dicho contrato. Y lo más importante es que el consentimiento vendrá determinado por y ante una construcción retórica, presentamos un imaginario, una nueva metáfora que pretende contener nuestra realidad, su vacío constitutivo.

No debemos olvidar que partimos de la noción de “consentimiento”. El consentimiento tiene ante todo que responder a la noción de “libertad”. Pero esta noción de libertad se construye después de una crítica lingüística que Hobbes realiza a lo largo de la primera parte de su libro concretamente en los capítulos cuarto, quinto y sexto. En los capítulos que acabamos de mencionar del Leviatan, Hobbes se preocupará por la legitimidad del gobierno sustentada en la religión, que en su época se perfilaba como la causante de grandes guerras que desembocaron en sucesivas reformas políticas y sociales. De esta manera defenderá que la creencia en un poder invisible está fundamentada en último término en la ignorancia y

superstición que mayoritariamente promueve la religión, así *al miedo de un poder invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamaremos religión* (Leviatán, parte I, pp.58). A partir de esta convicción Hobbes pasa a analizar las causas de estas creencias, encontrándolas en la mala imaginación (es interesante que el propio Hobbes aunque no lo utiliza o señala con estas palabras, si describe mecanismos de sugestión y manipulación) y en el uso del lenguaje<sup>15</sup>. El lenguaje adquiere por lo tanto una importancia decisiva, ya que tiene consecuencias para la reflexión política. Más allá de la mera vertiente expresiva que posee el lenguaje; este es un dispositivo social comunicativo sin el cual la acción política no podría ser pensada. Lo constitutivo de lo humano es su ser lenguaje.

Debemos entender, y para ello podríamos seguir los análisis que Foucault realizó al respecto en su obra ya mencionada, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*<sup>16</sup>, que la “Modernidad” supuso un cambio radical en la concepción humana de su relación con la realidad. Para Hobbes, existe una relación estricta entre pensar y actuar. La pasión, será entendida como la causa de los pensamientos, el ser humano será descifrado como un ser pasional, y por lo tanto un ser de acción. Precisamente desde esta noción pasional del ser humano, como actor y artífice de su realidad, podemos entender la necesidad con la que la mente barroca se enfrenta a la nueva labor del conocimiento orientado a una salvaguarda de lo azaroso mismo de las pasiones; ante todo se debe buscar un cálculo mínimo de seguridad ante el conatus o pasión que guía nuestra conciencia y la manipulación de esta. El conatus será una inclinación, (muchas veces, podríamos decir, una decisión conscientemente consentida) que podrá ser buena o mala en función del apetito o aversión del sujeto particular. La deliberación, será el último apetito o aversión a la que nos sumemos; será pues la voluntad como querer.

De esta manera, se entiende la crítica a la superstición como la necesidad de un cálculo mínimo de certeza en el orden de la realidad. El lenguaje ya no se entiende como un simple

---

15 Hobbes, T. (2002): cp.6, pp.58-62.

16 Foucault, Michel: Madrid, Siglo XXI, 1976.

correlato con una realidad objetiva, sino que el lenguaje supone ante todo un constructo de representaciones que genera el “discurso mental”, que en términos generales, basado en las pasiones, determina la acción de un ser humano. Por ello la realidad de la opinión, de la artificialidad o posibilidad de una certeza se hayan ambas en la posibilidad de un lenguaje no originario, ni revelado; la verdad será la que se decide en la búsqueda de un orden mediante un método. De ahí que la razón y la ciencia, sean reclamadas en la búsqueda de un discurso coherente lingüísticamente. Pero la razón no será algo que se adquiera por naturaleza, sino que será algo que requiere esfuerzo y un buen uso del lenguaje. Hobbes está persiguiendo y siguiendo una mecánica con la cual conseguir un marco político certero, visible, e incuestionable. Pretende recuperar la certeza acabando con la verdad. Así, nos dirá, que el buen uso del lenguaje posibilita que las personas adquieran talentos, aunque estos también dependerán de las diferentes pasiones que poseen los distintos hombres y también de su educación.

Hobbes construirá un nuevo discurso político basado en la razón. Critica la política anterior basada en la superstición, en un ente invisible y en un ser personalizado que se sustenta en la opinión. Él pretende construir un poder visible y abstracto, que será el Estado.

Lo que debemos observar es como esta racionalidad que prescribe, articula y calcula, está actuando a modo de regla dotadora de sentido. Se presenta un método que parte de nuestra libertad, pero que al mismo tiempo la define y codifica. Se parte de un artificio retórico pero se apunta hacia una validez universal y naturalista. Lo que debemos de tener en cuenta es que estos procesos de significación política y social los podemos encontrar en la constitución de diferentes opciones políticas, tal y como veremos de la mano de Laclau. En estos procesos, el consentimiento y su radicalidad queda confundida en el marco retórico que ha significado y dotado de sentido a la política.

Acabamos de hablar del consentimiento y lo hemos asociado a su radicalidad ¿por qué? Con radicalidad nos referimos al acto de voluntad que se ejerce mediante el consentimiento, tanto individual como colectivo. Este acto, no puede ser abordado en los márgenes de una ideología ni de una estructura social concreta, sino que por su propia constitución, siempre



desborda estos continentes. El consentimiento no es un ejercicio simple de ciudadanía, de clase, o un derecho de participación, sino que, defendemos, se descifra como la expresión indecible, no acotable de la decisión personal y social, por lo que no es capaz de abandonar el ámbito de lo ético, el consentimiento reclama por lo tanto un ejercicio de responsabilidad en los márgenes de la política. En el capítulo seis veremos como este punto constituye una de las diferencias entre Laclau y Derrida. Nos parece interesante señalarlo ahora, antes de pasar al capítulo tres, donde analizamos la noción de hegemonía como herramienta descriptiva que nos ayude a comprender la constitución de movimientos políticos como el comunismo socialista, y que Laclau desarrollará a partir de criterios plenamente retóricos. Como veremos, estamos de acuerdo con la descripción de la política efectuada por el argentino, pero no con sus conclusiones.

Pero antes de esto retomemos de nuevo ese proceso de naturalización que desde los albores del liberalismo trató de hipostasiar artificio y naturaleza. Como hemos mencionado al comienzo del capítulo uno de los autores que han profundizado en los procesos de naturalización del liberalismo es Max Horkheimer. Ahora, nos serviremos de sus conclusiones.

*Hipóstasis y olvido: una comprensión retórica.*

Horkheimer desarrollará dicha reflexión en su obra *Historia, Metafísica y escepticismo*<sup>17</sup>

. Aquí afirma:

*“Hobbes extrae de sus principios filosóficos generales una serie de conclusiones que afectan a la política y a la cultura en general y que coinciden con las opiniones filosófico-históricas de otra serie de autores; a todos ellos podríamos englobarlos en la llamada tendencia materialista dentro de la filosofía de la historia de la burguesía ascendente, cuyos representantes más característicos son Maquiavelo, Spinoza, Pierre Bayle, Mandeville y algunos pensadores radicales de la Ilustración francesa, como D’Holbach, Helvetius y Condorcet.*

---

17 Horkheimer, Max, *Historia, Metafísica y escepticismo*. Tr. María del Rosario Zurro. Ed. Alianza 1982, Madrid.

*La argumentación de estos autores procede del modo siguiente: al margen de la naturaleza que se expande en el espacio, no existe realidad alguna. Los hombres mismos son un pedazo de la naturaleza, a cuyas leyes generales están sometidos al igual que el resto de los seres. La historia no es otra cosa que la narración de una serie de sucesos de la naturaleza humana, de la misma manera que la otras parcelas de la historia natural describen sucesos acaecidos en otros ámbitos de la naturaleza. El verdadero conocimiento se refiere siempre a la realidad natural, la cual se da en la misma medida en la naturaleza inorgánica que en la vegetal, animal o humana, tanto en los individuos como en la sociedad que éstos constituyen. También el Estado y la Sociedad, que como sabemos, todavía están conceptualmente indiferenciados, pertenecen a la realidad, ya que son formas de organización de los individuos. Estado y Sociedad, lo mismo que cualquier otra máquina en funcionamiento, deben ser considerados como reales por estar constituidos por relaciones entre partes reales.”<sup>18</sup>*

Habíamos dicho que Hobbes separa política y verdad; la estructura y razón política se basan ante todo en un método y en un mecanismo que nos separaría de la religión y sus dominios ideológicos para poder de esta manera alcanzar una independencia personal, dentro del marco consentido del ser artificial que es el Estado. Sin embargo estamos viendo como Hobbes hace derivar y coincidir la artificialidad de un acuerdo con la presunta naturalidad de su creador. De esta manera el ser humano naturaliza su orden interpretativo. Aquí el concepto de mecanicismo materialista entra de lleno a la hora de formular las características principales del Estado que con posterioridad recibirá en sus sucesivas revisiones el nombre de estado liberal protector. Y lo más importante, la duda y artificio son interpretados como “razón” infalible, el instante interpretativo o signo temporal elevado a temporalidad, y tiempo dogmático.

El ser humano que Hobbes dibuja es, libre, instintivo, impulsivo, amoralmente malvado, manipulado, y ante todo, egoísta en un mundo de escasez. En un Estado de naturaleza se vería expuesto al pillaje, al asesinato, a la fuerza y al sometimiento no cosentido mediante la privación de su libertad. A nadie se le escapa que este panorama, como se ha indicado, no es más que una trascripción del estado de las cosas tal y como estaba en su época, y que eleva a lo natural del ser humano (tan duramente criticado Rousseau), cualquier persona preferiría dar su consentimiento a un Leviatán que solo nos impone ciertas cargas a cambio de ejercer nuestra libertad. Pero antes de seguir y ver en que consiste esta libertad llamada “negativa”

---

18 Horkheimer, M (1982), *Ibid.* pág.65-66.

por Isaiah Berlin avancemos de la mano de Horkheimer un poco más:

*“Según Hobbes, la paz interna está condicionada en gran parte por las ideas que se inculcan a los hombres. Por tanto según él, la organización científica del trabajo en las universidades –que son los principales semilleros de las opiniones dominantes– debe ser concebida de modo que concuerde con los intereses del Estado.”<sup>19</sup>*

Hobbes lleva a cabo toda una reformulación de la estructura organizativa feudal-ideológica y la pone al servicio de la nueva conciencia que posteriormente llamaremos burguesa. Hobbes acorde con su materialismo, sigue un análisis psicológico de las motivaciones, peligros y ventajas que el ser humano puede sufrir o aportar. La contención y tutela del Estado lo serán no tanto por la mera imposición de fuerza, de la cual sin duda el Estado debe dar muestra, sino que la implantación del Estado debe ser reconocida de manera “subliminalmente aceptada”, de ahí la importancia del lenguaje y su significado. El lenguaje y con ello todo lo que articula nuestra noción de sociedad y seguridad deben irradiar a partir de un método preciso que busque la maximación de resultados y eficacia en la implantación de un orden que posea el poder, de ahí la importancia de la educación como medio de naturalizar y armonizar el artificio contractual.

El Estado deberá ser visto como una realidad plena, con poder de castigo, pero su poder máximo estará en la capacidad que este tiene o debe tener para hacer de sus consignas, no tanto ordenes, como deseos que la gente sienta como propios; para ello la educación se formulará como un medio de instrucción e identificación que asegure la cohesión del grupo, minimizando de este modo la posibilidad del conflicto, etc.<sup>20</sup>

*“Cuando declara que el Estado tiene que poner a su servicio la Religión y la Iglesia, de lo que se trata, según él, es de la explotación de las ilusiones por parte del Estado; conocimiento para él, se identifica con el contenido de la doctrina de la naturaleza y del Estado. El Estado debería declarar como Religión aquellas ilusiones que fueran mas provechosas para sus fines, debería convertir en ley el culto correspondiente y, según la práctica de la Iglesia Anglicana, debería hacer que se cultivara y extendiera mediante la labor de una serie de clérigos por el remunerados.”<sup>21</sup>*

---

19 Horkheimer, Max (1982), *Ibid.* pág.70

20 Hobbes, T, (2002): parte 2, cap.30, p.291-299

21 Horkheimer, M (1982), pág.80

Con Hobbes el Estado comienza a liderar la sociedad, de esta manera será labor suya nutrirse de mecanismos de promoción y autodefensa. Quizás, sea este punto el más problemático a la hora de analizar el siguiente paso, que será el formulado por la filosofía política de Locke. El Estado es el que articula una libertad política que será defendida por la ley, sin embargo en Hobbes también se encargará de velar por nuestro tipo de “libertad”, siendo de esta manera programadamente libres.

Por lo tanto, Hobbes lleva a cabo una caracterización crítica de los poderes antiguos de corte teológico, anteponiendo a esta crítica una interpretación psicológica que se apoya en intenciones claras como son las de acumular poder, manipular la sociedad, enriquecerse, etc. Sin embargo sea o no acertada la crítica que Hobbes realiza, lo curioso, al igual que en Maquiavelo, es que se utilizan las mismas armas que la crítica saca a la luz revestidas de oscuridad y siniestra familiaridad, para alcanzar lo que se supone una libertad desde una igualdad primitivamente moderna que se denomina consentimiento.

Antes de retomar de nuevo el concepto de consentimiento atendamos a la opinión que tiene Horkheimer de este análisis de los sentimientos sociales, de la manipulación por medio de la religión, y por lo tanto de las convicciones que Hobbes ataca en su estudio:

*“Ahora bien, esto es precisamente el problema de la ideología. Ciertamente es que la falsa conciencia se desenmascara como tal confrontándola con el nivel de la ciencia real; pero, para el conocimiento de la historia, no basta tratar las representaciones religiosas o metafísicas que ya no pueden armonizarse con el nivel alcanzado por la ciencia como si fueran meros errores, del mismo modo que, en la ciencia natural, se rechaza una falsa hipótesis achacándosela al error de algún investigador. Reducir la religión a una mera invención subjetiva de los clérigos es falso, en primer lugar porque, por ejemplo, las cualidades que Hobbes presupone como móviles de la acción en los clérigos y nobles –ante todo el afán de lucro– son momentos psíquicos que no se desarrollan más que con el advenimiento de la sociedad burguesa.”<sup>22</sup>*

Horkheimer, por lo tanto, está describiendo claramente la constitución de un poder, el acto instituyente de una alianza que no puede reclamar para sí un origen natural o divino, sino retórico y estratégico. Lo que tenemos que poner de manifiesto es que la cuestión del

---

22 Horkheimer, M (1982), pág. 90

consentimiento, si bien no puede ser tratada de modo unitaria, simplemente porque es obvio que su significado no es el mismo hoy en día que en el siglo XVII, si puede ser presentada de modo evolutivo. Es decir, podemos asegurar que la cuestión del consentimiento, de partida, es una cuestión estratégica para dotar de poder y protección a un grupo social concreto, y esto hasta cierto punto se seguirá produciendo hasta finales del siglo XIX, por lo tanto la cuestión sería la de ¿quién? consiente, y con posterioridad con Madison y la mayoría de los liberales del XIX será la de ¿cómo? se consiente, claro está, sin perder el sentido del quien. Solo a finales del XIX se retomará la cuestión acerca del ¿qué? se consiente con Mill. Por lo tanto la cuestión acerca del sentido y conveniencia de las decisiones. Pero este paso no será sencillo ni tan claro, y aún en la actualidad deben ser tratados conjuntamente.

Lo que nos interesa de Horkheimer es que en sus estudios desarrolla la constitución de este artificio, y al mismo tiempo plantea el impacto que un tipo de sociedad así formalizada puede tener sobre nuestra vidas, o en nuestros términos, muestra el impacto que el tipo de consentimiento basado en el ¿quién? y sus intereses, sin prestar atención a las consecuencias que puede tener sobre toda una civilización. Así en 1947, escribe la *Dialéctica de la Ilustración*; una pregunta está detrás del sentido de esta obra; ¿por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie? Para la corriente de pensadores que se aglutinan en la primera etapa de la denominada Teoría Crítica (Horkheimer, Adorno, From, Marcuse), la respuesta a esta pregunta se encuentra en el triunfo de un tipo de racionalidad que se empezó a gestar en la modernidad (siglo XVII) y que se irá conformando hasta alcanzar su culmen en el siglo XIX con la revolución industrial y el establecimiento de la razón como pieza clave de conceptos tales como desarrollo, progreso, fin o democracia. Este tipo de racionalidad recibirá según los autores diferentes denominaciones; razón subjetiva o instrumental (Horkheimer), subjetiva o identificadora (Adorno), unidimensional (Marcuse), etc.

Según ellos (nunca debemos olvidar las fechas y orientaciones desde las cuales una escritor o pensador conforma su obra, pero con esto no quiero quitar peso a su análisis) la historia de la Ilustración ha estado marcada por el afán del hombre de imponer a la naturaleza

su dominio; incluso a la propia naturaleza del ser humano. Recordemos al propio Foucault, sus críticas irán directamente dirigidas a este tipo de razón, sobre todo en sus últimas obras como *Tecnologías del yo*; pero este esquema, también está muy presente en las críticas feministas (por supuesto hablamos de modo genérico) en el que la razón instrumental respondería al esquema “sujeto-objeto”, siendo el hombre sujeto actor y manipulador, mientras la mujer solo sería un objeto que el hombre codifica, significa y posee.

Así, marcan como motor en la historia no la lucha de clases; sino el conflicto hombre-naturaleza, que se identifica perfectamente en el esquema moderno de conocimiento sujeto-objeto. De esta manera este ser humano “desencantado” en el sentido de Weber, ha dado prioridad a la razón subjetiva que se orienta únicamente a la “adecuación de los medios a los intereses subjetivos de la autoconservación”, reduciéndose el papel humano y de la razón a un cálculo que busca la seguridad y maximación de éxito en una dieta de probabilidades. La razón instrumental romperá la máxima moral kantiana, atendiendo a los medios y no a los fines, convirtiendo la sociedad en algo a explotar. Los fines se considerarán indiferentes, incapaces de ser estipulados, siendo su elección no racional, sino producto de apetencias absolutamente irracionales.

Detrás de la razón instrumental se esconde la búsqueda de un instrumento para todas las empresas de la sociedad, y ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre. Así analizaremos los orígenes de este paradigma en Locke y la separación entre público y privado. Esto nos ayudará a ver como la razón en vez de ser un instrumento liberador, nos ha conducido a la barbarie de la dominación universal de la Naturaleza y del hombre. La Naturaleza ha sido cosificada, degradada a pura materia. El dominio se convierte en un fin en si mismo. Ante esta razón, ellos (Escuela de Francfort) situarán la “razón objetiva”, es decir un logos o racionalidad inherente a la realidad misma (así en Platón, Aristóteles, Escolástica, el Idealismo alemán), que permite la determinación de ideales y fines “de por si deseables”. Para ellos, esta será justamente el tipo de racionalidad olvidada y repudiada por la Ilustración: *Eclipse de la razón* (1947) es el título de la obra de Horkheimer que en (1967)

aparecerá ampliada bajo el título de *Crítica de la razón instrumental*. Aquí, Horkheimer argumentará que no se trata de optar por ninguna de las dos formas de racionalidad, ya que ambas conducen a excesos. La razón objetiva lleva a afirmar “valores ilusorios y a crear ideologías reaccionarias”; pero la razón subjetiva nos conduce al “materialismo vulgar” como barbarie de dominación. De esta manera la autocrítica de la razón tiene que reconocer y salvar la limitación de ambos conceptos, y buscar su síntesis dialéctica.

Nosotros defendemos que el único modo de estructurar una alternativa política y social es desde la reactivación del principio de consentimiento individual, enmarcado en el seno de una acción colectiva, lo que conlleva la crítica y resignificación del concepto e institución democrática. Esto será lo que desarrollaremos en el capítulo seis. Pero primero debemos entender la constitución de la vertiente liberal, como una articulación del consentimiento en cuanto a quienes y como se consiente. Esto nos permitirá enlazar con la crisis político-social del siglo XIX, la llamada lucha de clases. Desde aquí veremos cuales han sido las alternativas a estas grandes visiones (liberal y comunista-socialista), y nos preguntaremos sobre el papel de estas hegemonías, y acerca de la posibilidad de trascenderlas. Esta posibilidad solo la resolveremos en la propuesta que desarrollaremos en el segunda parte.

Por lo tanto, debemos tener presente las preguntas, ¿quién consiente?, ¿cómo?

### 1.3 . La libertad estructurada.

En realidad no trataremos a estos autores de manera claramente individual, pues lo que realmente nos interesa en este trabajo es la estructura narrativa y el modelo de democracia que se genera de su visión política. Por lo tanto no pretenderemos hacer una crítica de cada uno, ni a las claras deficiencias que sus obras presentan; sino a la relevancia que estas tuvieron para la política venidera, y para sus parcialidades. Al mismo tiempo, solo trabajaremos en detalle el modelo protector, ya que los modelos<sup>23</sup> posteriores responden directa o indirectamente a

---

23 Seguimos la articulación propuesta por Held en: Held, David: *Modelos de democracia*. Alianza Universidad, Madrid, 1993

esta formalización política; y en cierto modo la reestructuración derridiana de la democracia entablará su diálogo con la “democracia moderna”, en el mismo “mito artificioso” que da origen a una lectura sesgada de la democracia mediante el contrato social que se impone como norma positiva, en un horizonte natural-racional.

Locke nace en 1632; era un hombre partidario de la Revolución y del acuerdo de 1688 mediante el que se limitaba la autoridad de la Corona. Precisamente por ello, Locke estaba en clara disonancia con Hobbes. Y es que Locke buscaba una limitación de los poderes del gobierno, no un poder absoluto y descontrolado ante el cual el ciudadano solo podía someterse. Locke comienza a ahondar en el concepto de consentimiento ya presentado por Hobbes. Para Locke se consiente en la búsqueda de la libertad y esperanzas individuales como protección que el gobierno debe brindar; pero el gobierno irradia del pueblo, por lo tanto el gobierno no puede ser un monstruo todopoderoso ante el que el pueblo no pueda hacer nada.

Locke comienza la búsqueda de la limitación del gobierno atacando a los pilares de la estructura absolutista, como son el patriarcalismo clásico desde el cual se defiende el poder del rey como poder de generación del padre, legitimando de esta manera el poder del monarca. Ante esto y en clara disonancia con Filmer, que era el máximo representante de la teoría monárquica, plantea la dificultad de hacer análogos, el poder paternal y el poder político. De esta manera pretende separar lo que desde entonces se presentarán como sectores completamente separados; esto es la familia como relación natural prepolítica, y el pacto entre varones que da lugar a la sociedad política. Mediante esta reformulación del patriarcalismo clásico (seguimos a Pateman<sup>24</sup>), Locke da paso a lo que comúnmente se denomina patriarcalismo moderno. Con este adjetivo “moderno” se indica que la igualdad refiere a los varones propietarios, responsables y capaces de formar y tener derecho a “contratar” y “tratar” cuestiones políticas; por lo tanto las mujeres no tendrán derecho y serán “privadas”, solo rozarán lo público en el momento de consentir ante el “altar”. Esto es, su “consentimiento expreso” ante el altar implica “dis-lógicamente” un consentimiento tácito

---

24 Pateman, C. 1983. En G. Duncan (ed.), *Democratic Theory and Practice*. Cambridge University Press.  
Pateman, C.: *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.



a la formulación patriarcalista del espacio público-político. De este modo la familia, será un espacio prepolítico, y las mujeres, relegadas al ámbito privado, no serán “ciudadanas” de pleno derecho.

Será precisamente el derecho y su manifestación por medio de la ley; lo más perseguido por Locke a lo largo de su *Ensayo sobre el gobierno civil*<sup>25</sup>. Así en la primera parte del Ensayo echará por tierra la idea de Filmer que nos dice que el origen político comienza en el monarca revestido de poder divino; ya que no puede tolerar la idea de que el poder político sea absoluto, arbitrario, soberano y limitado, con poder sobre la “vida, propiedad y libertad” de cualquier hombre. Por ello mismo Locke cree necesario separar el mundo privado de cada uno, un mundo de libertad y realización personal en la búsqueda de lo que uno estime oportuno, y un mundo público en el cual se debe entrar voluntariamente, y que debe existir para defender en primer y último término los valores fundamentales del liberalismo que ya hemos presentado en el tríptico. Será precisamente esta separación entre público y privado, como protección de la libertad individual, y la identificación de libertad individual con la libertad mediada por la propiedad lo que criticará MacPherson con el término “individualismo posesivo.”<sup>26</sup>

Locke comenzará a replantear la cuestión de la legitimidad desde la convicción y necesidad de defender determinados intereses, que en la mayor parte de los casos coincidía con los de los pequeños comerciantes. La legitimidad para Locke solo puede darse de acuerdo a un pacto normativo y reflejado en un contrato racional que estipule las condiciones legales de acuerdo a las cuales un gobierno puede detentar un poder sobre sus ciudadanos, no sobre sus vidas.

En la segunda parte del Tratado (publicado por primera vez en 1690), expondrá la necesidad de establecer un pacto o contrato mediante el que se pongan las bases legales de un gobierno legítimo; se está formulando la necesidad legitimar el gobierno de acuerdo a unas normas de arbitrio, según leyes; por lo tanto legitimidad y legalidad son el nuevo

---

25 Locke, J: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Orbis, 1985.

26 MacPherson, C.B: *La teoría política del individualismo posesivo*; Fontanella, 1979.

telos a perseguir, profundizando todavía más en la nueva metáfora narrativa descrita por Hobbes. Para ello Locke, utilizará al igual que Hobbes la trama del estado de naturaleza, pero lo hará con resultados muy diferentes. Así, mantendrá que el estado de naturaleza -que sería la forma básica de asociación humana- es un estado de libertad, pero no de licencia. Locke, observará el estado de naturaleza como un estado en el que existen presupuestos morales derivados de la obediencia y límites que Dios impone mediante lo que se denomina, Ley de la naturaleza; y que el británico no acaba de aclarar en que consisten. Sin embargo podemos afirmar de la mano de Locke, que estas leyes son, ante todo, preceptos morales que se encuentran presentes en todo humano; estos principios morales articularían cierta “ley” que los individuos en el estado de la naturaleza se verían obligados a cumplir e incluso a hacer cumplir; serían preceptos tales como: los individuos no deben quitarse la vida, deben intentar protegerse unos a otros y no deben perturbar la libertad de los demás. Así vemos que el estado de naturaleza no es un estado legal natural, pero tampoco un estado justo, en el que se hayan pactado de manera política y consentida las reglas que deben articular una vida pública que posibilite la libertad; esto es, un estado de derecho.

En el estado de naturaleza, todos los hombres son iguales y libres, ya que la razón les hace capaces, poseen racionalidad para seguir las leyes de la naturaleza. Así se presupone el derecho a dirigir su propia vida, a hacer cumplir la ley frente a los agresores, y a su vez a respetar los derechos de los demás. Entre los pilares de la libertad y capacidad de dirigir su propia vida, Locke, sitúa el derecho a disponer de su propio trabajo y de tener propiedad; la propiedad será vista como el pilar en el cual se sustentan la “vida, y libertad”, que también es el disfrute de la propiedad en el sentido más restringido de uso de objetos<sup>27</sup>

Si la propiedad y libertad se ponen en peligro, es entonces cuando Locke ve necesario el pacto. Es aquí donde introduce la negatividad humana, su debilidad como el origen de

---

27 Son muy interesantes al respecto los comentarios y estudios aplicados a los fundamentos de la sociedad contemporánea desde los presupuestos del liberalismo temprano; de Macpherson: *ibid.* Fontanella, Barcelona; Plamenatz, J: *Man and society*, vol.1. Londres: Longman, 1963; Dunn, J: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press. 1969. También debemos tener presente la importancia de Locke en las discusiones sobre la justicia distributiva llevadas a cabo por Nozick, Hayek y Rawls, a lo que nos referiremos en la segunda parte.

la necesidad de un pacto; pero también será la debilidad como moralidad lo que lo haga posible. Por lo tanto la vida política no será para Locke una realización de lo constitutivo humano como participación sino que será resultado simplemente de unas carencias que deben ser subsanadas mediante la fortaleza de una ley. La debilidad y la necesidad moral de llegar a un pacto e instaurarlo “racionalmente” se deriva de tres supuestos o condiciones no convenientes que se dan en el estado de naturaleza: no todos los individuos respetan los derechos de los otros; como el cumplimiento de la ley se deja en manos de los individuos, a la hora de su cumplimiento hay demasiados conflictos en la interpretación de la ley ya que se es juez y parte; y por último la debilidad del pueblo los hace propensos a las agresiones desde el exterior. Es decir, existe una mala regulación de la “vida, libertad y propiedad”, y será precisamente esto lo que obligue a establecer un pacto que defina y observe las condiciones sobre propiedad, vida y libertad.

Mediante el pacto se transfiere solamente el derecho de elaborar y hacer cumplir las leyes (legislativo y ejecutivo), pero como el pueblo será el *soberano*, estos derechos que son transferidos mediante el “consentimiento” solo lo serán siempre que el gobierno proteja el tríptico y su posibilidad ejecutable dentro del estado legal y de derecho (*Ensayo sobre el gobierno civil*, pp.72-75, part.94-97). Por ello Locke hablará del estado constitucional como requisito imprescindible basado en el derecho, para la acotación y limitación del poder del estado. Para llevar a cabo esta idea, nos presenta un primer boceto de gobierno que a grandes rasgos vemos como coincide con el gobierno británico que se implantó en el siglo XIX y principios del XX (hablamos de estos siglos sin olvidarnos del XVIII, porque en ellos se formaliza la democracia protectora): así, se defienden los derechos de los individuos, la soberanía popular, la regla mayoritaria, la división de poderes dentro del estado, la monarquía constitucional y un sistema representativo de gobierno parlamentario.

Sin embargo, Locke no articula esta separación de poderes de manera “democrática”, ni establece cuáles son los límites de acción de un gobierno en esa “denominada” defensa del tríptico, ni se establecen unas elecciones periódicas a la asamblea legislativa y por su puesto no existe sufragio universal. Por otra parte, las condiciones del pacto, y la aceptación

de este como consentimiento no quedan nada claras; a pesar de que en los párrafos 119, 120, 122 del Segundo Ensayo Locke intenta hacer “cábalas” acerca de la importancia, tipos de consentimiento y necesidad de una regla de derecho. El acto mismo que relaciona esta necesidad con el acto de consentirlo, no queda en absoluto nada clara; de ahí la profunda vaguedad de su justificación legitimadora del estado a partir de la diferenciación entre “consentimiento explícito” y “consentimiento tácito” y la implicación de ambos intentando hacerlos coincidir con poca fortuna. Así pues se parte de la necesidad de recuperar un ámbito de libertad, que debe protegerse de las agresiones; y para ello el estado de derecho se muestra como una opción satisfactoria ante la cual el pueblo es soberano; pueblo abstracto al que se le reconoce el derecho a rebeldía en caso de que el estado incumpla el acuerdo, y sin embargo la acción de consentir, que presupone la igualdad y libertad, queda ceñida a un marco de elección mínimo, parcial en su práctica y que dará como resultado, no la defensa de la libertad, sino la instrucción de ella, y su definición por parte de un grupo de presión –la burguesía- que hegemoniza su significado. El estado no es moral sino legal ¿pero la legalidad no es socializante, y por lo tanto moral? Veamos como sucede esto, mediante la recepción que estos problemas tuvieron en Montesquieu y Madison.

Pasemos rápidamente a Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu, un claro admirador de lo que el denominaba el “espejo de la libertad”, en clara alusión a la constitución inglesa y al que podemos definir como uno de los mayores defensores de la “despersonalización” de la estructura estatal, como garantía de transparencia e invulnerabilidad ante los abusos de individuos o grupos. Montesquieu, lucha por constituir un método, regla o mecanismo que asegure la libertad y reduzca la corrupción, así como los monopolios de privilegios; o lo que es lo mismo un sistema de derecho positivo o estructura formal que regule la vida. Desde su admiración a la constitución inglesa, pretende buscar un gobierno que pudiese contener y compaginar las características del mundo “moderno” que se caracterizaba por la existencia de grandes naciones, jerarquías burocráticas centralizadas, sociedades comerciales con amplias relaciones, desigualdades distributivas, y la libre persecución de los intereses privados. Para esto último recupera lo que algunos filósofos

clásicos griegos, así como Maquiavelo y Locke, ya habían presentado, esto es la necesidad e importancia de conjugar y organizar la representación de intereses de los distintos grupos, mediante un “gobierno mixto” que equilibrase las posturas de la monarquía, la aristocracia y el “pueblo”.

*“Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites...Para que no pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder sea un control para el poder. Una constitución puede ser tal que nadie esté obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley, y a no hacer las permitidas”<sup>28</sup>*

Por ello, Montesquieu partiendo de Locke desarrolla y propone la necesidad de que los tres poderes estén separados. Las condiciones modernas hacían del estado el órgano necesario para crear una división y un equilibrio institucional de los poderes en conflicto, dentro del estado. De esta manera diferencia poder ejecutivo, legislativo y judicial; y los hace coincidir con los tres estamentos de la sociedad y de un gobierno mixto, pero con una novedad. Al poder ejecutivo lo identifica con el monarca, al legislativo con la creación de una cámara doble en la cual estarían representados los aristócratas y el pueblo; pero al judicial lo separa de estos, no haciéndolo coincidir con ninguno. Sin un poder judicial independiente los ciudadanos podrían enfrentarse a un poder absoluto y “tiránico” que usurpase las funciones de ejecutar, legislar, juzgar y ser juzgado; no pudiendo de esta manera garantizarse los derechos de los ciudadanos. Con Montesquieu la legalidad como garante de la libertad se impone a visiones naturalistas; la libertad será “el derecho a hacer lo que la ley permite”, por lo tanto la noción de ley que se desprende sería factible, válida pero discutible, ya que se define dentro de un orden contingente. Precisamente, esto será lo que el liberalismo y su reformulación neoliberal olvidarán; seguirán manteniendo que la libertad es “el derecho a hacer lo que la ley permite” pero se olvidarán de discutir acerca de la legitimidad misma de la ley, de su origen y ejercicio. Debemos plantear algunas preguntas: ¿acaso no es la legalidad un garante de imparcialidad?, ¿la ley no es neutra o no debe ser neutralmente representativa de los intereses de diferentes grupos o individuos?, ¿no sería precisamente la

---

28 Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Aguilar, 1984, p.142-143

legalidad el garante de una libertad individual inviolable?, ¿no es la ley el método correcto para solucionar climas de conflicto, desde su proclamada neutralidad?; ¿o acaso, las leyes no son neutrales; ni siquiera las consensuadas?; ¿las leyes nos aproximan a la libertad o nos hacen “libres”?; ¿la legalidad puede ser salvada, sin desconfiar de ella en nuestro presente?, ¿se puede ser libre después de 1989?. Estas preguntas las iremos respondiendo a lo largo del trabajo, pero ahora mismo vamos a ver como la sociedad norteamericana del XVIII racionalizó su conflicto en un sistema democrático, que pretendía ser neutral y que inspiró la política democrática del siglo XIX, y XX.

Para ello es necesario a nuestro entender acudir a Madison. Este autor puede ser presentado como uno de los padres de la política democrática de corte moderno, tanto norteamericana como europea. Esta es una presentación amable, y nos quedaremos ahí. Pero primero, debemos de entender como los Estados Unidos tuvieron su origen en una revolución (1776), que Tocqueville, Gervinus, y tantos cosmopolitas continentales contemplaron con ojos añorantes desde una vieja Europa, cansada y perdida entre residuos románticos y cambios sociales imposibles de calcular, deudores de otra revolución (1789) que todavía hoy late en el corazón de muchos ciudadanos ¿Qué admira Tocqueville<sup>29</sup> de la revolución americana? Ante todo la democracia y su estructura política que él observa a años luz de la europea; pero, ¿por qué en Europa la democracia no era vista por muchos de esa manera, es más, se la veía como encubridora y explotadora?, o ¿cómo una posible dictadura de la mayoría contra la que había que protegerse? Obviamente estas dos preguntas generarían por si solas una investigación, al igual que muchos de los puntos tratados en este trabajo, pero vamos a intentar darles respuesta dentro de nuestro estudio. Para ello debemos comprender en que consiste la estructura fundamental de la “democracia americana”, pudiendo afirmar que esta se descifra como “democracia representativa”, para posteriormente ver el influjo que esta tuvo en Tocqueville, J.S. Mill, así como en la Europa social-burguesa de finales del XIX. Para esta última parte nos servirá de guía, introduciéndonos en el XX hasta nuestros días, la clara y acertada obra *La democracia liberal y su época* de C.B. MacPherson.

---

29 Tocqueville, A: *La democracia en América*, Alianza, 1980

Las colonias inglesas del nuevo mundo, se regían como es natural por la Constitución británica del siglo XVIII, en la cual la división de la sociedad en los tres estamentos de rey, nobleza y pueblo; y su encarnación constitucional en la Corona, Cámara de los Lores y Cámara de los Comunes, era vista como una forma milagrosa de equilibrar las formas simples de monarquía, aristocracia y democracia dentro de una única constitución; por ello se le denominó “gobierno equilibrado”.

En un principio, los revolucionarios de 1776 no pretendían llevar a cabo una reforma del “gobierno mixto o equilibrado”, simplemente se suprimiría la figura del rey y se establecerían colonias. Sin embargo, no pasó demasiado tiempo para que algunos revolucionarios, sobre todo en Pennsylvania, rechazasen la teoría del gobierno equilibrado razonando que el incluir un gobernador y un senado implicaba la existencia de elementos monárquicos y aristocráticos en sus nuevas constituciones, en la sociedad de la Revolución; y argumentaban que “no existe más que una sola clase de hombres en América, y por lo tanto debía haber una sola representación de ellos en el gobierno”. Ante esto los defensores del bicameralismo argumentaban que no se pretendía encarnar a los diferentes estados sociales, sino a la división en dos ramas, de un poder legislativo del cual se desconfiaba. Sin embargo esto último trajo consigo un salto sin precedentes en el concepto de “soberanía popular” y “derecho humano”. Así hacia 1780 la elección es el único criterio de representación<sup>30</sup>; así James Wilson dijo “*el derecho de representación se confiere por el acto de elegir*”. De esta manera los funcionarios federales, el presidente, los senadores nacionales, los gobernadores, los jueces; como organismos que recibían su autoridad del pueblo eran considerados como representaciones del pueblo. Por lo tanto, el pueblo elegía, gobernaba en todas partes sin gobernar en ninguna; los americanos del norte habían separado por completo al pueblo, como estado soberano, del gobierno, rompiendo la identidad entre estado y sociedad.

Así Madison decía en el n°63 de *The Federalist*: “*la verdadera distinción entre el gobierno americano y las antiguas repúblicas, radica en la exclusión total del pueblo,*

---

30 Debemos recordar las graves controversias que originaron la guerra de independencia, a partir de la negación reiterada de representación, por parte de la corona inglesa, de los colonos en Inglaterra; y que tienen el ejemplo más claro en la figura de James Otis.



*en su capacidad colectiva, de toda coparticipación en el gobierno*”, Estados Unidos era una república “*en la que tiene lugar un sistema de representación*”; mientras Alexander Hamilton decía en 1788 que era una “*democracia representativa*”<sup>31</sup> Para consolidar su visión del gobierno representativo se nutrió de las aportaciones de autores clásicos y punteros, de la ciencia política de su tiempo; de esta manera su visión de la política será una mezcla entre Hobbes, Locke y Montesquieu, con resultados novedosos. Respectivamente recogerá de cada uno: la convicción en el principio egoísta del ser humano; la necesidad de defender la libertad por medio de un poder político instituido y la necesidad de respetar el principio de la división de poderes.

Así atendiendo al “principio egoísta” en el cual está asentada la naturaleza del hombre, mantendrá que el desacuerdo, el debate, la confrontación entre opiniones, los conflictos de intereses y la formación de facciones enfrentadas, son inevitables. Además, Madison entiende que la fuente de discordia más común es “la variada y desigual distribución de la propiedad”, y es que claro está “*los propietarios y los no propietarios han constituido siempre intereses distintos en la sociedad*”. El problema para Madison no estriba en la necesidad de reconducir la desigual distribución de las propiedades lo cual es imposible debido al afán de diferenciarse y recrear sus patrones de desigualdad, afán inscrito en todo ser humano. El problema es articular estas diferencias y desigualdades que originan las facciones contrapuestas, de manera productiva; y es que el problema de la política era el de contener las facciones.

Madison llama facción a “*un número de ciudadanos, ya equivalgan a una mayoría o a una minoría del conjunto, que están unidos y actúan por algún impulso, pasión o interés común, que se opone a los derechos de otros ciudadanos, o a los intereses agregados de la comunidad*”<sup>32</sup>. Lo que Madison busca es la manera de entrelazar estos intereses de tal forma que se vieran implicados en las operaciones de gobierno. Para ello cree necesario que exista un gobierno fuerte que defienda la libertad de Norteamérica y que a su vez controle las

---

31 Gordon S. Wood: “La democracia y la Revolución norteamericana” en *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.- 1993 d.C.)* bajo la dirección de John Dunn. Trd. Jordi Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995

32 Madison, J: *The federalist papers*. Nueva York: Doubleday, 1966,



facciones. Este gobierno tendría que rendir cuentas de manera regular ante los ciudadanos por medio de elecciones, en las que se podrían cambiar los representantes (debemos entender que Madison difícilmente extendería la capacidad de voto a las mujeres y a los trabajadores no-propietarios). Por lo tanto él pensaba que una forma de “gobierno popular” con estructura federal y división de poderes podría ser útil para la contención de las acciones destructoras de las facciones, involucrando a su vez, de manera decisiva, a los ciudadanos en el proceso político para “proteger sus intereses”.

Con esta lectura surge la problemática democrática de las mayorías como relación entre estado y ciudadano; lo que posteriormente será reformulado en el sentido de proteger al estado de las acciones desestructurantes de colectivos de masas conflictivas. Este problema constituirá como explicaremos una articulación problemática entre teoría política y realidad social. La admirada contemplación de la democracia americana por parte de Tocqueville, responde a esta dificultad entre democracia y orden.

Precisamente el tema de los intereses filtrado por el “número” será central en la discusión acerca de la democracia representativa en las grandes naciones. Así las facciones minoritarias y sus intereses antisociales podrán ser superados gracias a las elecciones periódicas. A su vez, si una facción mayoritaria utiliza los mecanismos representativos para llevar a cabo sus intereses, sacrificando el bien público, así como los derechos de otros ciudadanos, la denominada “tiranía de la mayoría”; existirán disposiciones constitucionales para impedirlo, tales como un extenso cuerpo electoral y un sistema de representación política. Uno de los primeros intentos de definir la política acorde a una noción tolerante de diferencia, pero que sigue dando preferencia a la noción de identidad sobre las identidades.

Madison define la representación como “*un pequeño número de ciudadanos elegidos por el resto*”<sup>33</sup>. Gracias al sistema representativo las opiniones públicas pueden ser “*pulidas y extendidas*” mediante el debate de aquellos representantes elegidos por el pueblo. El proceso de elección de los candidatos, así como el tamaño de una gran república, dan al gobierno,

---

33 Madison, J: *The federalist papers*. Nueva York: Doubleday, 1966, núm. 10, p.19. Para este autor nos hemos guiado por la obra de David Held: *Modelos de democracia*. Alianza Universidad, Madrid, 1993.

según Madison, unas ventajas que no podrían existir con otro sistema, ni en una república pequeña como las de la antigua Grecia. Estas ventajas son las siguientes: a) una población extensa que dará un número suficiente de representantes que garanticen la diversidad de opiniones, no cayendo bajo el influjo de unos pocos, b) un número de personas elevado implica un mayor número de personas capaces, teniendo por lo tanto el electorado más posibilidades para escoger, c) un electorado extenso tendrá más posibilidades de reconocer a aquellos candidatos que no estén a la “altura”, d) en un estado grande existirá una mayor diversidad cultural que garantiza la no creación de una mayoría tiránica.

De este modo queda garantizada, la legítima persecución de intereses por parte de los individuos, y la protección de estos por medio del gobierno. Por lo tanto el estado federal representativo será leído como un mecanismo de contención y agregación de intereses, y como protector de los derechos de los ciudadanos (se entiende, seguridad, propiedad e intercambio de mercancías). Ahora bien, hemos llegado a una configuración de la “democracia protectora<sup>34</sup>”, en la cual se fundamentarán las democracias del XIX. Ya hemos puesto de manifiesto que no queremos caer en este trabajo en una crítica al estilo marxista simple, pero que tampoco podemos dejar de tener presentes determinados “apuntes” que todo “el mundo conoce”, y que nos acercarán bastante a un marxismo depurado o reformulado, podríamos decir. Para esto último, nos parece interesante apoyarnos en D. Goldhagen<sup>35</sup>. Si bien sus ensayos se centran en un acontecimiento determinado, esto es la Segunda Guerra Mundial; nos sirven para comprender desde la historia analizada la implicación directa de la sociedad de carne y hueso en los acontecimientos históricos. Por ello nos interesa el uso público de la historia que Goldhagen realiza, y a su vez a partir de aquí posibilitar una autocomprensión ético-política libre de malentendidos moralistas; y que a su vez nos dotará de cierta “distancia estratégica” para poder decir si la democracia está ciertamente anquilosada, en su sentido moral, político, e institucional, y por lo tanto para situar una de las preguntas clave de este trabajo, ¿es posible una autocomprensión democrática en la sociedad de la libertad, esto es, en las sociedades “democrático liberales”?, ¿de qué manera?, ¿se está produciendo?

---

34 Held, David: *Modelos de democracia*. Alianza Universidad, Madrid, 1993.

35 D. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1998.

Para empezar, podríamos retomar algo que ya hemos mencionado; esto es el problema existente entre “teoría política” y “realidad social”, es decir entre la no equivalencia de los análisis teóricos y la realidad social concreta<sup>36</sup>. ¿Por qué surge este problema? Naturalmente porque teoría y praxis van de la mano de manera diferida. Pero veamos de manera exacta a que nos referimos.

Europa estalló por los aires en 1789, y con ello se anticipó un problema que solo hoy en día se puede tratar de manera calmada y política. Súbitamente se pasó de un régimen cuasi feudal a un intento de instaurar una sociedad igualitaria y libre. Este intento se eclipsó, porque quizás la propia revolución y sus revolucionarios no fueron capaces de encontrar un sistema político idóneo, y es que tal vez esto era imposible; el propio Hegel “no tuvo más remedio que racionalizarlo como un movimiento del Espíritu mediante el que se alcanza la autoconciencia; pero no la razón”; acaso ¿los tiempos no estaban maduros?, ¿demasiados intereses enfrentados? Ciertamente, en la Revolución francesa, apoyada por la gran nación naciente que después llamaríamos Estados Unidos, no fue un movimiento de conciencia de “clase”, fue un movimiento de “justicia” en el que infinidad de discontinuidades y fracturas conjugaban una pluralidad de temporalidades que originaron una única revolución que no supo o no pudo rendir cuentas a esta misma diversidad. Sin embargo esta revolución supuso alguna de las cotas más altas en la configuración del imaginario occidental sobre derechos humanos. Lo que se corrobora en la consecución de uno de los avances más importantes en justicia universal, esto es la asunción y “declaración” de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamada por la Asamblea el 26 de Agosto de 1789. Ahora bien, este acuerdo, no tuvo su asiento en una legislación positiva. Lo que ocurría era que, tras la caída de la monarquía autoritaria, la sociedad estaba embriagada de un ataque igualitario, nadie podría imponer al otro sino su derecho a ser ciudadano, ¿pero que era ser igual?, ¿quiénes eran los iguales?, ¿qué ocurría con las minorías? Se reconocen los límites abstractos de la

---

36 Debemos ver las similitudes de este problema con las abordadas por John Rawls en *Justicia como equidad*, Trad. Miguel Angel Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid 1986; pero su sentido diferente que nos conducirá a una reformulación de los argumentos de Rawls en obras como *El liberalismo político*, o *El derecho de gentes*.

autoridad estatal, pero nadie articuló una reforma legislativa que garantizase la división de poderes y su control; por lo tanto no nos debe extrañar que la democracia directa inspirada en las repúblicas griegas se fuera al traste, y cayera en el más puro despotismo y crueldad<sup>37</sup>. Sin embargo, no queremos decir con ello que el sentimiento que surge en la revolución, fuera equivocado sino que sus mecanismos no fueron los idóneos a la hora de plasmar un gobierno; esto mismo fue lo que argumentaron los conservadores y reformadores para atacar no solo las formas sino para cortar cualquier posible modificación profunda de la sociedad, y esto no es superchería marxista.

Después de la caída de la monarquía el poder absoluto no fue distribuido entre una serie de instituciones: una o más asambleas legislativas, una ejecutiva y un cuerpo de funcionarios jurídicos, al modo inglés; sino que fue transferida en bloque a la Asamblea Nacional. La Constitución de 1791 establecía un derecho a votar próximo al sufragio universal masculino, pero sin partidos políticos y sin listas electorales, las elecciones resultaron caóticas, y lo peor es que entre 1792 y 1794 el gobierno jacobino recuperó la siniestra “razón de estado” para matar e imponer la tan solicitada Declaración de los Derechos, haciéndose otra suerte de poder despótico; muchos de los revolucionarios empezaron a actuar como aquellos que habían mandado a la guillotina.

Aún así, el fracaso del sistema de representación revolucionario se debía más a factores externos que internos: la guerra y la crisis económica, el creciente temor de las clases propietarias, la hambruna que amenazaba a los pobres y la creciente presión del terrorismo político. Así tras el golpe de Termidor, que acabó con Robespierre y el liderazgo jacobino superviviente (representantes de la libertad de los antiguos, por lo menos en teoría); la nueva Constitución de 1795 señaló un rápido retroceso, estableciendo un derecho a voto restringido y basado en la propiedad.

---

37 Dahl, Robert A: *¿Después de la Revolución?. La autoridad en las sociedades avanzadas*. Gedisa, Barcelona, 1996. No debemos perder de vista, el análisis que Dahl realiza en esta obra. Quizás el sentido común sea el menos común de los sentidos; pero podemos observar que los argumentos de Dahl son muy certeros, cualquier crítica a los principios de idoneidad y economía deben tener en cuenta la articulación que Dahl hace de ellos como baluarte de cualquier “equilibrio democrático”.

Lo que ocurre, por lo tanto, es que de unas aspiraciones justas y solidarias se pasa a un poder despótico; de las discusiones en la Asamblea, se pasa a una actuación “mafiosa” encarnada en la ejecución de acciones de terrorismo de estado por parte del Comité de Salvación Pública, que no poseía rango legal. No es de extrañar que cuando el régimen jacobino sucumbe, la opinión de gran parte de la población es que existe la necesidad de un poder ejecutivo fuerte que administre orden y seguridad; de esta manera se entiende como a nadie le sorprendió demasiado el que un general victorioso se proclamase emperador de todas las Francias. Había llegado Napoleón, y la era de las revoluciones sociales, que la democracia no supo, no quiso o no pudo contestar.

Lo que podemos observar, y ahora lo haremos con mayor profundidad, es como el consentimiento se articula y desarrolla a partir de una noción como igualdad y libertad, del pensamiento acerca de quien consiente en este momento se pasa a un desarrollo acerca del qué consentimos, habría una reflexión que parte de lo justo y adecuado, en relación con lo político. Sin embargo el consentimiento, muy pronto, será traducido dentro de los márgenes que posibilita las nuevas hegemonías emergentes en el seno de la sociedad; por un lado el liberalismo y por otro lado los que podríamos denominar movimientos post 1789, de claro cariz obrero, y que vincularán la noción de consentimiento a una nueva traducción del “quien”, sin efectuar una reflexión óptima acerca del “que” significa o debe significar la democracia. Por un lado, la universalidad de los derechos, y conceptos como igualdad en el seno del liberalismo, quedarán adscritos al desarrollo de un modelo de partida: en el que los iguales son ante todo los hombres propietarios, blancos, y libres; y lo mismo ocurrirá del lado de los movimientos sociales de corte anarquista y socialista, en los que a finales del XIX se hipostasía y confunde claramente ser humano con posición de clase, y por lo tanto se consiente realmente desde una posición de clase, que por supuesto en la mayoría de los casos responderá a una clara realidad marginal y al sentimiento de exclusión respecto a las democracias liberales, pero que a su vez, y como veremos con Laclau, respondió a la más clara estrategia arquitectónica de configuración e imposición de una nueva hegemonía, la socialista.

Pero antes de pasar a esta cuestión, debemos de efectuar un pequeño recorrido por el siglo XIX, para situar nuestra discusión. Necesitamos comprender el contexto de emergencia de estas grandes hegemonías políticas que serán protagonistas durante todo el siglo XX, y que se perfilan como depositarias y productoras de nuestros imaginarios políticos. Imaginarios que, ligados a sus nociones de justicia, se radicalizarán a finales de la década de los setenta del pasado siglo, lo que abrirá el camino a una separación y acomodación (se darán por igual) entre sociedad y política, acrecentando la necesidad de una reforma y de una nueva noción de consentimiento, que dote de eficacia e impulse un nuevo modelo de democracia y política. Pasemos a analizar este proceso.

## **Capítulo 2: Consentimiento, justicia y estafa: crisis de los modelos emancipatorios**





## 2.1. De la estafa de un procedimiento a la crisis de los modelos emancipatorios

### .Representación y estafa:

El siglo XIX fue, como ya hemos dicho, un siglo convulso, dubitativo, victorioso y podríamos decir del fin de la inocencia. Cada uno se posicionó, como le convenía, como podía, donde le tocaba o donde le asignaban; pero lo que nadie puede negar es que el mundo alcanzó el desarrollo práctico de dos conceptos teóricamente argumentados; los de política y sociedad. La lectura que se hizo de ellos fue la única posible en ese momento; ambos conceptos no se correspondían a pesar de ser inseparables, es más, la política se muestra y “descubre”, como política de clases sociales; la política es sospechosa de imponer, valores, costumbres, y de crear diferencias que supuestamente la democracia vigente, claro está protectora liberal, habría abolido Este tipo de análisis sería el desarrollado por Marx y Engels, que recogerían en sus obras todo el bagaje teórico y práctico de lo que desde principios del siglo XIX, venía siendo el tema candente de todo análisis político y económico: es decir, la “cuestión social”<sup>38</sup>. Europa se encontraba en el dilema que se derivaba de las estructuras económicas asentadas en el liberalismo económico y las formaciones sociales que recogían y sufrían la división del trabajo, así como la división de la sociedad entre los que participaban del sistema y los que eran absorbidos por el; intencionalmente para unos y estructuralmente para otros de forma irremediable.

C.B.Macpherson, en *La democracia liberal y su época*, pone de manifiesto la división de clases, el advenimiento de la democracia sustituye a los estamentos del Antiguo régimen y las visiones comprensivas de una sola clase. El problema de las clases y su concepto alude a la difícil relación que se mantiene entre dos principios (en teoría no contrapuestos) que implanta la democracia protectora, estos son los conceptos o principios de igualdad y mercado competitivo. Al igual que las sociedades estadísticas<sup>39</sup> que nacen en el XIX,

---

38 Marx, K: *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1969. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1972, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, 1982.

39 Las sociedades estadísticas se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XIX en el seno de la denominada Economía Social.

el utilitarismo se muestra como una corriente preocupada por un “buen resultado social”, que responda a las categorías de igualdad y libre mercado. Por ello, y quizás siguiendo a su buen amigo Malthus, Benthan articula como único criterio para la promoción del bien social, la mayor felicidad del mayor número. La felicidad en una sociedad que vivía una rápida industrialización fue relacionada con la búsqueda de diversos placeres, entre los que se imponía la posesión material de diferentes propiedades, y el modelo de ciudadano que se barajaba, era el del comerciante que “si participaba” y era respondido en sus expectativas, por esta realización democrática. Benthan, observa la sociedad como “una colección de individuos que buscan, el poder sobre y a expensas de otros”, es por ello, que para remediar que una sociedad así reviente, el gobierno debe cumplir cuatro objetivos: facilitar la subsistencia, producir la abundancia, favorecer la igualdad, mantener la seguridad. Ahora bien, la igualdad siempre debe estar supeditada a la seguridad, que se entenderá como protección de la propiedad y comercio. Benthan en realidad definía la felicidad como criterio directriz de un gobierno, pero descifraba la felicidad como economía y propiedad, ante la cual la igualdad era un mero cliché que se mostraba “políticamente correcto”, ilustrado, y “salvífico” ante las mareas sociales que ya por entonces comenzaban a posicionarse de una manera “preocupante”<sup>40</sup>. La New Poor Law de 1834 se mostraba incompetente y, aunque abría paso a la “economía social”, parecía más una disculpa del orden vigente que una revisión de los problemas sociales<sup>41</sup>. Lo mismo podríamos decir de *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus. Se argumentaba un estado de escasez, mientras se argumentaba la necesidad de salvar un estado de privilegio. De esta manera Malthus, argumentaba como causa de la desigualdad derivada de la pobreza, su “Ley de la población”: desequilibrio entre el crecimiento de la población y recursos, ya que mientras la población crece en progresión geométrica, los medios de subsistencia lo hacen aritméticamente. Por lo tanto, vemos que el estudio de la población comienza como una cuestión estratégica, no como una noción de

---

40 Benthan, J: *Fragmentos sobre el gobierno*, Aguilar, 1973.

41 Esto mismo podríamos decir de los estudios del Segundo elitismo competitivo, de Schumpeter; en los cuales parece hacerse una descripción del estado actual de las cosas haciéndolo coincidir con un verdad política y una necesidad estructural de la sociedad. Y sirviendo de estandarte para gran parte de los autores de la nueva derecha.

conflicto o necesidad de solventar un problema, sino como noción de contener y mantener una clase que podría ser peligrosa, o que por lo menos empezaba a ser un problema para el normal crecimiento económico.

Así se puede entender como Benthan pasó a cuestionar el iusnaturalismo y su noción de derechos humanos para todo género humano, introduciendo en su lugar el principio de utilidad. Es decir, la necesidad de compaginar un gobierno económico con una legislación que regulase las conductas no conformes, con el fin de perpetuar la mejor de las sociedades posibles. Manteniéndose así la noción económico-espiritualista armonizante como búsqueda de la “ansiada felicidad” en la economía, siguiendo las tesis de Adam Smith y su teoría armónica del libre mercado por el cual apelando a lo oculto, se abandona la reforma social y moral, mientras se espera una libertad que solo Dios conoce y que el mercado irá materializando<sup>42</sup>. Era necesario incrementar la riqueza de las naciones, como medio pacificador; pero esta riqueza mediadora de la felicidad requiere orden, por lo que para los utilitaristas la legislación fue entendida como pedagogía de masas.

De esta manera, aunque no se puede negar que la sociedad comienza a ser observada como un elemento de cuidado necesario, debemos entender a Marx y Engels cuando critican a los economistas sociales, pues la continuidad y reforma democrática es entendida como sometimiento a la norma burguesa. En realidad llegados a este punto, en el que las revoluciones y manifestaciones ponían de manifiesto el desacuerdo esencial para con la democracia (1813-1814-ludditas; 1817-en Francia; 1819-Peterloo y Cato Street, en Inglaterra<sup>43</sup>); no es de extrañar que el espíritu de la revolución francesa apareciese como un espectro de lo que la democracia prometía y la “burguesía legal” había robado, recordemos la famosa máxima “la propiedad es un robo” que en 1840-Proudhon mantuvo en su *Sistema de contradicciones económicas o filosofía de la miseria*.

---

42 Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Aguilar, 1999

43 Diferentes ejemplos y fechas, de revueltas obreras que anticipaban y ponían de manifiesto el clima de conflicto, y el alto grado de concienciación de clase, que la sociedad empezaba a alcanzar; claro ejemplo de ello es la novela de Benjamin Disraeli, *Sybil*, cuyo subtítulo, *The two nations*, pone de manifiesto la polaridad existente entre la clase trabajadora y la clase capitalista.

Victor Hugo, Zola, Dickens, ponen de manifiesto la ebullición que en los suburbios y periferias se estaba gestando. Los conceptos de “asociación” y “cooperación”, surgen como plataformas de cambio y estructuración contra democrática; la política se define como asociación, societaria, y posicionada. Por ello en “La conspiración de los iguales” resurge en el grito revolucionario de Babeuf y Buonarroti que muchos años antes de 1848 (*Manifiesto Comunista*), animan a conspirar contra los poderes establecidos. El movimiento comunista es un sentimiento que en 1871 se manifiesta con fuerza en la Comuna de París; anticipando que las transformaciones democráticas, los intentos de conjugar por medios políticos las dos libertades, la economía y la sociedad, estaban destinadas al fracaso. Teoría y praxis, no se correspondían y las democracia desarrollista de J.S.Mill, sus intentos de socialización cuasi-participativa, solo podían ser tachados de maquillaje; y sobre todo cuando el desarrollo personal seguía mediado por una difícil articulación entre igualdad, “principio equitativo” y libertad individual “proporción entre remuneración y trabajo”. Mill no entendió o los tiempos no podían entender, que la desigualdad no era fruto de un pasado desigual (feudalismo) y sus estructuras implantadas en la sociedad; sino de un presente en el que la razón había articulado un gobierno de la mayoría, pero para servir a una minoría y su credo económico; el “absoluto” de Hegel fue entendido por la apertura marxista y comunista como una parcialidad económica y burguesa. Las reformas sociales de Bismark, la creación de prestaciones sociales, los estudios de Durkheim, los conceptos de solidaridad, los estudios del Verein alemán, comenzaron a dar cuenta de la realidad conflictiva, cuando intentaban paradójicamente solventar el conflicto desde reformas “empírico sociales” y desde motivaciones ideales que en aquel momento no encajaban ni del lado liberal, ni del comunista<sup>44</sup>. Lo económico fue elevado a trascendental (marxismo); y cualquier reforma plural y positiva, como la creación del movimiento solidarista y la legitimación del Estado social, fue leída desde un estado de las cosas en las que la neutralidad y reflexión no estaban al orden del día. La libertad positiva, con su igualdad, su redistribución, asociación, asamblea

---

44 Es importante tener presente la disputa entre Schmoller y Menger, y sus implicaciones en Simmel y Weber. La importancia de los valores éticos y su incidencia sobre la estructura social, será importantísima para presentar una subjetividad alternativa.

directa, desarrollo personal y concepto de pueblo pretendió poner fin a la política burguesa, y en realidad con Stalin se diluyó en economía; y de la persona asalariada y su liberación del sistema económico por parte del Estado comunista solo quedó un trabajador, sometido a la revolución institucionalizada.

De esta manera la democracia, pasó a ser el chivo expiatorio de comunistas, populistas, tecnócratas, nacionalistas y como no de aquellos que intentaban razonar y reflexionar cuando la guerra ya se acercaba. La democracia fue entendida por casi todos como una estafa, el voto y con ello el consentimiento establecía un estado diferido en el cual tu actuación quedaba pública y privadamente supeditada a la instrucción del gobierno<sup>45</sup> y sus estructuras burocráticas.<sup>46</sup>

Los gobiernos liberales solo atenderán a las responsabilidades después de la segunda guerra mundial, cuando vuelvan sobre los pasos “solidaristas” y creen el “estado del bienestar”, como un intento de conjugar “teoría y praxis” y las dos libertades, todo ello claro desde la “razón máxima del liberalismo” versus “comunismo” y la política de bloques bien definidos en los que la teoría y concepto de individuo y sociedad quedaban supeditados a una articulación estructural en la que obviamente se confundían con meros “análisis teóricos”, que no tenían correspondencia institucional; que seguía siendo institucionalización económica; esto será lo que produzca la desilusión y la “crisis de legitimación” avalada por la Nueva Izquierda<sup>47</sup>. Desde esta perspectiva analizaremos los mecanismos que la política liberal desarrolló ante esta crisis estructural de la democracia. No podemos entender la génesis de estos mecanismos sin la presencia de la que podríamos denominar como némesis liberal, esto es, el comunismo-socialista. Es necesario comprender y analizar los mecanismos democratizadores que dieron origen al estado de bienestar, si al mismo tiempo queremos

---

45 Weber, M: *Economía y sociedad*, Fondo de cultura económica, 1984/ “El estado nacional y la política económica” en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991.

46 Precisamente esto será lo que critique el primer “elitismo competitivo de Weber”. En una faceta liberadora, Weber intenta unir una reflexión ética con otra política, le preocupa la posibilidad y desarrollo de la libertad. De esta manera diferencia, entre éticas de la convicción y éticas de la responsabilidad: las primeras atienden a fines últimos y las segunda a responsabilidades.

47 Offe, C: *Contradictions of the Welfare State*, Londre, Hutchinson, 1985; Poutlantzas, N: *Clases sociales en el capitalismo actual*, Siglo XXI, 1977.

situar el auge de una ideología como la neoliberal a finales la década de los setenta del siglo XX. Lo es, ya que la posibilidad de una resignificación democrática debe constestar al modelo que se nos propone desde el economicismo neoliberal, al mismo tiempo que desarrolle un concepto de consentimiento óptimo.

Hemos señalado como los modelos liberales se habían preocupado prioritariamente por la estructuración de un sistema en donde lo importante era discernir claramente aquellos que podían participar, opinar y modificar las estructuras sociales, esto es “quienes” consienten. Esto desembocaba en graves conflictos como hemos visto. Sin embargo ante el auge del socialismo soviético, fueron muchos los países y mandatarios que defendían la necesidad de estructurar una sociedad en la que la igualdad fuera alcanzada por todos, por lo tanto surgió una preocupación por el tipo de sociedad y por la eficacia de los sistemas democráticos como mecanismos indicados a la hora de impulsar este cambio. Podríamos decir, que de la cuestión acerca del “quien” se pasa a una preocupación acerca del “qué” debe ser una democracia, y que debe proporcionar a su ciudadanía.

El modelo solidarista, y con posterioridad el Estado de bienestar, se constituyeron como las piezas clave que mantenían la cohesión social y la propia legitimidad del modelo liberal. Sin embargo pronto se comenzará a hacer necesaria una reflexión interna acerca del significado mismo de igualdad, tanto en lo que refiere al “quien”, como al “qué”. Se comenzará a observar los impedimentos reales a los que capas de la sociedad como mujeres, inmigrantes, minoritarias étnicas y obreros, estaban sometidos, a la hora de ejercer plenamente su consentimiento.

Lo que nos disponemos a analizar ahora son diferentes conceptos de justicia que se barajaron en el siglo XX, y que en nuestra actualidad conforman el sustrato del que todavía se nutren las democracias. Esto nos posibilitará introducir el concepto de consentimiento en el marco de la propuesta socialista efectuada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, propuesta que iremos desgranando críticamente en el capítulo cinco, lo que nos permitirá establecer una propuesta alternativa al concepto de democracia y consentimiento.

¿Pero como se comprende la sociedad bajo el horizonte de justicia? y ¿cuál ha sido la vinculación entre ética y economía de bienestar?

Ahora nos ocuparemos de los mecanismos y de los diferentes procesos que han formalizado las dos perspectivas protagonistas en la política del siglo XX. Nos referimos, como ya hemos señalado al comunismo y al capitalismo liberal. Profundizaremos en la configuración política de sus hegemonías, y esto lo haremos estableciendo un análisis de sus principios fundamentales y, como no, de las estrategias retóricas que han funcionado en su consolidación. Por supuesto, nuestro análisis partirá de una premisa, que será comprender la relación que estas perspectivas han establecido en su vinculación con la democracia, lo que nos obligará a abordar el estado actual de las cosas, en el marco neoliberal postnacional.

## 2.2 Bienestarismo y economía: retóricas excluyentes.<sup>48</sup>

Lo importante a la hora de comprender el estado de bienestar y su función, es entender que en el se conjugaron una visión de la justicia, con un claro perfil ético, y la imperiosa necesidad de mantener una economía libre aunque tutelada, por ello el estado de bienestar debía de cumplir varios requisitos: a) intervencionismo en la política económica; b) intervención en el mercado de trabajo en orden a la promoción del pleno empleo; c) presidir las “negociaciones colectivas”; e) procurar la seguridad social para toda la población; f) generalizar un alto nivel de consumo; g) garantizar un nivel de vida mínimo incluso para los marginados; h) subsidiar políticas educativas y culturales; i) intervenir con políticas monetarias y presupuestarias.

El estado de bienestar surge como una necesidad ante la sociedad industrializada y ante el estado generalizado de pauperismo en el que se encontraban las clases obreras. Claro que también se presenta como una alternativa óptima a la hora de contener el avance de comunismo. Tanto el modelo bismarckiano o profesional, como el modelo beverdgiano serán conjugados en el nacimiento de la seguridad social en vinculación con la adquisición y

---

48 En este apartado seguimos el estudio de Antoni Doménech, “Ética y economía del bienestar: una panorámica”, en *Cuestiones morales*, coord. por Osvaldo Guariglia, 1996, ISBN 84-8164-129-4 , pags. 191-222

protección de derechos sociales, lo cual pretendía incorporar las demandas de la clase obrera y de esa manera también contener las revoluciones y revueltas surgidas en la segunda mitad del XIX.

De este modo el estado social de bienestar perseguía desde su aparición, ya en las teorías de su padre intelectual John Maynard Keynes, la conjugación entre economía, justicia, y privacidad, como una síntesis de los procesos articulados desde una concepción negativa de la libertad y una positiva. Así surgen los procesos retóricos que configurarán la supremacía bienestarista hasta nuestros días, pero que entrarán en quiebra cuando su némesis comunista entre en crisis. Sin embargo, el estado de bienestar se articula desde concepciones no meramente económicas sino que dispondrá una visión ética, y esto seguirá sucediendo en la actualidad, a nuestro juicio de modo negativo, con los procesos de consolidación de la hegemonía neoliberal; claro está, es en este último una ética sin sujetos, una ética sin razón. Al fin y al cabo una ética y política donde el consentimiento se efectúa sobre un menú hipotecado por un único actor, la economía institucionalizada por un liberalismo que ha traicionado sus propios presupuestos esencializando su propia contingencia.

La relación entre ética y economía puede ser estudiada de muchos modos: sociológicamente, investigando los componentes éticos de la conducta de los agentes económicos (Weber); psicológicamente, averiguando las complejas relaciones entre motivación y convicciones morales; o metodológicamente, discutiendo la conveniencia, la verosimilitud o aun el contenido empírico de su propuesta. Nosotros nos ocuparemos de la teoría de justicia normativa, o economía del bienestar, que estudia, critica y trata de fijar criterios, la satisfacción de los cuales, a la hora de asignar y distribuir recursos, permitiría decir que una sociedad es justa o buena, o ético-socialmente estimable.

Las teorías de la justicia pueden ser de dos tipos: 1) teorías que se limitan a establecer un conjunto de procedimientos, la estricta observancia de los cuales haría a una sociedad justa independientemente del resultado; estaríamos hablando de teorías deontológicas<sup>49</sup>, 2)

---

<sup>49</sup> En el bloque dos, perspectiva intelectual recuperaremos esta temática en diálogo con Derrida acerca de la justicia: medios, fines e indecibilidad misma de la justicia.



teorías que determinan substantivamente un resultado al que debe llegar cualquier sociedad que quiera merecer la calificación de justa. En este caso, estaríamos hablando de teorías teleológico-consecuencialistas, cuyo esquema de acción general sería el siguiente: primero definen el *distribuendum*, aquello que hay que distribuir, y luego determinan el criterio o conjunto de criterios para proceder a la distribución.

En primer lugar nos ocuparemos de estas últimas ya que en las teorías clásicas de la democracia, y del estado de bienestar son las que han operado con mayor profusión; si bien las teorías contemporáneas se centran en los aspectos formales de la articulación de la diversidad a través de complejos mecanismos de representación que irremediamente desembocan en la síntesis de las perspectivas consecuencialistas y deontológicas.

### .Cardinalismo

Como señala Doménech, en el utilitarismo clásico, *el distribuendum*, la métrica de la justicia distributiva, aquello que hay que distribuir entre los componentes de la sociedad, es la utilidad cardinal. Por utilidad podemos entender dos cosas distintas: a) el grado de satisfacción de los deseos o preferencias de los individuos; o b) la cantidad de placer de los individuos. A esto tendríamos que añadir que para el utilitarismo clásico, la utilidad tiene dos propiedades métricas, precisamente definidas por la economía de bienestar: en primer lugar, la utilidad es cardinalmente medible. Es decir, podemos medir y contrastar cuanto más desea una cosa sobre otra una persona; esto supone que podemos hacer operaciones aritméticas tales como sumar, restar, multiplicar y dividir las diversas utilidades que un objeto o actividad puede generar sobre un individuo. En segundo lugar, la utilidad es una medida interpersonalmente conmensurable, es decir, podemos comparar la utilidad que una persona o sociedad produce respecto a otra. De este modo, definidas tanto la interpretación material del *distribuendum*, como sus propiedades formales queda por determinar el criterio de distribución. El utilitarismo decimonónico clásico había propuesto la fórmula de “la mayor utilidad para el mayor número de individuos” (Bentham, como ya hemos señalado). El utilitarismo de la primera economía del bienestar substituye esa confusa divisa por un

criterio más preciso: “es justa la sociedad que consigue maximizar la suma de la utilidades de todos los individuos”, es decir, maximizar la felicidad del conjunto de la sociedad.

Un gobierno, o una política que suscriba las tesis utilitaristas, no tendría más que una política económica justa, a saber: empezar una distribución a gran escala de recursos, expropiando a los ricos en favor de los pobres; un proceso que solo habría de detenerse en el momento en que el último céntimo arrebatado a un rico generara en éste una desutilidad igual a la utilidad que el destinatario pobre del mismo fuera capaz de conseguir. Por ello esta teoría utilitarista ha sido el baluarte de no pocos gobiernos bienestaristas, a pesar de que son múltiples las críticas que cabe efectuar. Entre ellas: la incapacidad de una gestión informativa acerca de la idoneidad misma de las preferencias, al mismo tiempo que del origen mismo de la acción política. Por ello nos vamos a centrar brevemente en algunos de los principales problemas éticos, técnicos y prácticos del utilitarismo cardinalista.

Como se puede deducir de lo expuesto hasta ahora, la teoría cardinalista tiene un atractivo metodológico incuestionable: es muy informativa. Se dice que una teoría es muy informativa cuantos más mundos posibles es capaz de excluir. Y es incuestionable, que la formalización que el utilitarismo cardinalista hizo de la economía del bienestar clásica satisface con creces ese *desideratum*: de un conjunto infinito de mundos sociales posibles, selecciona como justo uno solo, aquel en el que esa función alcanza su máximo. Esto es importante ya que explica como a pesar de los incontables y devastadores cargos acumulados durante años y repetidamente presentados en su contra, esta teoría logró sobrevivir. Estos cargos, tal y como señala Domenech, son de naturaleza triple: ética; técnico-metodológica, y práctico-metodológica. Y afectan 1) al formato consecuencialista de la teoría, 2) a su distribuendum (la utilidad cardinal) y 3) a su criterio de justicia (maximación de la suma de utilidades)<sup>50</sup>.

---

50 En este estudio solo nos interesa la incorporación de estas teorías a la estructura democrática concreta, no nos ocuparemos de las reformulaciones utilitaristas ni de las acertadas contrarréplicas, así como de las diferencias existentes en el propio seno del utilitarismo decimonónico, nos referimos a las diferencias existentes entre un utilitarismo cuantitativo (Benthan), y un utilitarismo cualitativo (Mill). Solo perseguimos una sucesión de hechos que nos permitan centrar nuestro trabajo.

1) *Problemas del consecuencialismo*. Se suele asentar en el convencimiento de que el principal problema de esta teoría radica en sus dificultades para respetar los derechos incondicionales de los individuos. De este modo, podríamos sostener que para ser antiesclavistas el utilitarismo necesitaría demostrar, no el carácter inmoral de un estado esclavista, sino que existe una alternativa social y económica no esclavista capaz de producir una utilidad social agregada superior.

Ante este tipo de situaciones un tanto ilógicas e irracionales, los filósofos morales utilitaristas reaccionaron de modo distinto al de los economistas normativos. La respuesta filosófica más interesante a esa dificultad fue la reformulación del utilitarismo como *utilitarismo de las reglas*, intentando de este modo sacar a la teoría de los problemas que acarreaba el paradigma del *utilitarismo de los actos*. Según esta nueva teoría, habría que admitir que la promoción de la máxima utilidad social puede venir más de la observancia de determinadas reglas, que de la de determinados actos. Pero surge un nuevo problema derivado de los criterios operativos que este modelo debe satisfacer: i) los argumentos utilizados para abrir ese espacio de reglas dentro de un esquema consecuencialista no pueden ser argumentos *ad hoc* que rebajen el contenido informativo de la teoría. Y ii) el compromiso adquirido al admitir un huésped deontológico (derechos, etc.) en un albergue consecuencialista debe ser un compromiso estable<sup>51</sup>. El utilitarismo de las reglas es dudoso que satisfaga estos dos requisitos.

2) *Problemas de la utilidad cardinal*. En este punto presentan tres problemas de índole moral en relación al modelo de justicia propuesto. Principalmente en lo referente a su *distribuendum*, y es que parece que la pretensión de que la única información relevante a la hora de hacer juicios normativos proceda de la cardinalización de la utilidad no responde a muchos interrogantes: a) en primer lugar, la información sobre el origen de las funciones de utilidad de los individuos (formación de sus deseos y preferencias) queda fuera del alcance valorativo de la teoría. Excluir este tipo de información sobre el origen de las preferencias

---

51 Una teoría normativa es estable si y solo si no proporciona incentivos a los individuos para violar sus criterios. Y en este caso, la teoría consecuencialista del utilitarismo de las reglas no parece estable, pues cualquier sospecha bien fundada de que una regla no promueve la utilidad social sería un incentivo para violarla.

implica la imposibilidad conceptual de distinguir entre mecanismos “legítimos” e “ilegítimos” de adquirir deseos, al mismo tiempo esto proyectaría una segunda crítica, pues ¿cómo se formaliza el consentimiento en esta teoría?, ¿qué función otorga la democracia al ciudadano?, ¿no quedaría el individuo aislado y sujeto a la satisfacción de sus propias preferencias sin analizar estas?, pero sobre todo ¿en último término no se encargaría el estado infiltrado en la sociedad de determinar la adecuación de los deseos y el significado de lo deseable?<sup>52</sup>

En segundo lugar, y claramente relacionado con lo que acabamos de exponer, nos encontraríamos con el problema de la responsabilidad de los individuos sobre sus preferencias. Aunque con frecuencia se presenta al utilitarismo como producto de una sociedad individualista, lo cierto es que en la cultura pública de una sociedad utilitarista los individuos nunca se harían responsables de sus preferencias y gustos (claro está que Mill no estaría de acuerdo con esta afirmación.)

Por último y en tercer lugar, siguiendo a Doménech, surgiría el problema de lo que se podría llamar las “preferencias inmorales”, técnicamente conocido como el problema del “dominio no restringido” de la función social agregada de utilidad o “atentado a las lealtades personales”. Pero lo que debemos de tener en cuenta es la diferencia entre la vertiente filosófico-moral y la vertiente o versión económico-normativa. Muchas presentaciones populares del utilitarismo acostumbran a presentarlo como una teoría apologética del individualismo y del cálculo racional de interés personal, pero esto es un malentendido que hace a su versión más ético-filosófica. Lo contrario sería lo cierto, ya que un individuo que se tomara al pie de la letra la doctrina moral del utilitarismo sería un individuo sin ápice de privacidad y de vida personal. Por eso se ha sostenido, en no pocas ocasiones, que el utilitarismo clásico resuelve la tensión entre la ética personal y la ética social, politizando el espacio de la ética individual.

Ante esta afirmación, y desde nuestra posición, uno no puede dejar de articular un “pero” rotundo. Obviamente como hemos mencionado, el estado social bienestarista será

---

52 Este tipo de críticas son resaltadas por Elster en su obra *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

puesto en tela de juicio a finales de los setenta del XX, desde teorías de la Nueva Derecha que entendían al estado como un problema, frente a la necesidad de salvaguardar la acción de los individuos en todas sus facetas (economía, cultura, etc); el estado no debería valorar ni entrar en los presupuestos morales de cada persona, sino que su función sería articular una estructura legal (“estado mínimo”) que posibilitara la convivencia tolerante de una diversidad no inidentificable. Claro está, según ellos todos perseguimos nociones de felicidad no definibles, pero que si podrían ser satisfechas por un mercado libre y competitivo. Será tal el auge de estas lecturas defendidas, como ya hemos señalado por Nozick y Hayeck, que en la mayor parte de los estados liberal-democráticos actuales, el libre mercado figura en sus constituciones como baluarte y piedra angular de nuestras constituciones. Sin embargo, ¿hemos ganado en nuestra libertad?, ¿en su ejercicio?, ¿realmente las articulaciones formales de las que se sirve el neoliberalismo son neutrales y permiten un ejercicio de la diferencia?, ¿se ha consentido una acotación del significado de la política en estos términos? En realidad solo hemos asistido a la conformación retórica de un nuevo paradigma político que, con cautela, parece responder únicamente a los intereses de unos pocos, aquellos mismos que han creado la metáfora; lo preocupante son las consecuencias de este abandono de responsabilidades.

Hasta aquí los principales problemas éticos que presenta el distribuendum propuesto por la teoría cardinalista clásica. Pero también encontramos importantes escollos técnico-metodológicos y práctico-operativos. Los más importantes tienen que ver con la dificultad de: cardinalizar la utilidad y hacerla interpersonalmente comparable.

3) *Problemas de la maximización de la suma de utilidades.* Simplemente señalaremos que muchas de las dificultades éticas, y prácticamente todas las técnicas-operativas, que suelen asociarse al criterio de maximización de la suma de utilidades proceden de los problemas derivados de la métrica, de la utilidad cardinal. Esto nos obliga a ocuparnos del ç

### Ordinalismo:

Principalmente las dificultades técnico-metodológicas y operacionales, pero también las éticas, serán las encargadas de que el grueso de la economía normativa siga los pasos de la

teoría económica positiva substituyendo la utilidad cardinal interpersonalmente comparable por la meramente ordinal. Esto significa conformarse con la información acerca del orden de preferencias de los individuos (Juan prefiere A a B), renunciando a la información sobre la intensidad de esas preferencias.

Una implicación importante de este cambio de métrica es que con números ordinales no se pueden realizar operaciones aritméticas (suma, resta, multiplicación, etc.). Ante esta dificultad, la nueva economía del bienestar recurrió inmediatamente al criterio de eficiencia económica usado por la teoría económica y lo hizo suyo como criterio normativo de justicia; a saber, el celeberrimo criterio de optimalidad de Pareto, que podríamos definir de la siguiente manera: una situación es un óptimo de Pareto si y solo si nadie puede mejorar su utilidad sin empeorar la del otro, tal como señala Domenech. Este criterio también puede ser entendido desde una condición de unanimidad: no estamos en un óptimo de Pareto si nadie veta un posible cambio; o al revés estamos en un óptimo de Pareto si al menos uno veta el cambio.

Ante la optimalidad paretiana surgen dos problemas, uno metodológico y derivado de este, uno ético-social: el metodológico se definiría acorde a la poca información que se deriva del criterio de justicia paretiano, ya que este óptimo sería compatible con las estructuras más dispares desde el punto de vista distributivo. El ético-social tendría que ver con el hecho de que este criterio de optimalidad es compatible con situaciones de extrema desigualdad. Así Domenech nos pone como ejemplo una sociedad de libre mercado en la que, debido a unas dotaciones iniciales extremadamente desiguales, se llegara a un óptimo en el que el 1% de la población recibiera el 99% de los recursos. Según la propia definición del óptimo de Pareto esta sociedad sería justa. Teniendo esto en cuenta parece necesario hallar un criterio que permita seleccionar entre óptimos distintos. Para ello, los nuevos ordinalistas creyeron que una manera de controlar y definir la optimalidad podría encontrarse en los propios mecanismos democráticos de información. Se creía que de esta unión podría emerger un nuevo criterio de justicia destinado a devolver al utilitarismo la capacidad de selección en información que se había perdido con el cambio al paradigma ordinalista. Sin embargo, estas esperanzas se vieron truncadas por la demostración, en la década de los cincuenta, de

un teorema matemático de imposibilidad. Este mismo teorema reformado por John Kenneth Arrow, demuestra<sup>53</sup> que la combinación de optimalidad paretiana y democracia no es viable. Esta afirmación se sostiene, en que según Arrow, ningún mecanismo de elección social (incluida la democracia) es capaz de respetar simultáneamente un conjunto de condiciones, según él, muy razonables:

COa. Dominio no restringido de la función de elección social (lo que garantiza que todas las ordenaciones individuales de preferencias serán tenidas en cuenta por la función de elección social).

COb. Las preferencias son exógenas al proceso de elección social, y no varían a lo largo de ese proceso.

C1. Racionalidad colectiva: se respetará alguna condición débil de transitividad.

C2. Independencia de las alternativas irrelevantes (que asegura que si, por ejemplo, en el menú de un restaurante se puede optar entre carne y pescado, y Juan elige pescado, luego por el simple hecho de que se le ofrezca una tercera posibilidad, pasta, Juan no nos comprometerá diciendo: Estupendo, entonces comeré pasta.

C3. Optimalidad paretiana.

C4. No dictadura (que excluye la dictadura de uno de los miembros como mecanismo de elección social).

Arrow demostró que, dadas COa, COb, (C1, C2, C3, C4) es inconsistente cuando hay al menos tres alternativas disponibles. Sin embargo, todas las condiciones impuestas por el teorema son altamente discutibles:

1. El resultado de Arrow es más relevante para la ciencia política que para la economía normativa. Quien así argumenta debe completar de otro modo el criterio de optimalidad paretiana para obtener una teoría de la justicia ordinalista más precisa e informativa. Una posibilidad es el criterio *leximin* de agregación de las preferencias. Línea sugerida por primera vez por Serge Christophe Kolm, y que tendrá gran

---

53 Ciertamente, a nuestro parecer este teorema arroja diferentes problemas a tener en cuenta para la ciencia política. Creemos, que sus conclusiones son muy discutibles.

influencia sobre construcciones normativas posteriores como las de John Rawls y Amartya Sen.

2. El resultado prueba el fracaso del giro ordinalista. Hay que volver al cardinalismo<sup>54</sup>.
3. La condición C2 hipoteca las elecciones estratégicas, que son un criterio de racionalidad que opera en nuestras elecciones diarias, sobre todo en aquellas de carácter político. Por ejemplo, cuantas veces quisieramos votar en blanco, pero como sabemos que esta elección favorece a la mayoría, ya que el voto en blanco no computa como voto de castigo, ni como fuerza política, decidimos votar a un tercer partido, que creemos desde un punto de vista estratégico podría contrarrestar el poder hegemónico vigente. Como vemos, la condición C2 deja de ser una condición manifiestamente razonable, y puede ser objeto claro de controversia.
4. Otra réplica se fundamentaría en el hecho de que para muchos la condición C1 no es razonable. No tiene sentido exigir a una función de elección social propiedades de racionalidad que solo son exigibles legítimamente a la ordenación de preferencias individuales. Esta réplica, proviene desde perspectivas (como la nueva derecha) que niega la acción pública de redistribución, afirmando que el único papel reservado a las autoridades públicas es la fijación de un marco normativo adecuado al libre funcionamiento del mercado, a los resultados del cual no puede imponérseles la condición C1.
5. Ya para finalizar, y en un sentido contrario al punto cuatro, se puede contrastar que las precondiciones COa y COb no son razonables y debe ser violadas. Ésa es la objeción democrático-republicana a la concepción pluralista liberal subyacente en estas precondiciones. Según los republicanos, no es cierto que las preferencias sean exógenas al proceso político, ya que el proceso mismo forma, informa y deforma las preferencias de los individuos. Por eso es normativamente deseable que la democracia organice una deliberación política pública, en el transcurso de la cual nuestras

---

54 Un ejemplo de ello pueden ser las teorías de Harsanyi que avanzaron los presupuestos expuestos en la archiconocida “posición original” de Rawls. Esta teoría será posteriormente reformada por Gauthier.



preferencias y opiniones podrán ser modificadas en un sentido que posibilitará la elección social<sup>55</sup>.

De esta manera, y a pesar de las críticas y réplicas cada vez mayores al utilitarismo, este sobrevivió quizá gracias a la incapacidad de sus adversarios para ofrecer una alternativa tan global e informativa como el. Sin embargo, estaba apunto de emerger una nueva teoría que cambiaría la perspectiva y paradigma, pasando del *bienestarismo* a los *recursos*.

#### . del bienestarismo a los recursos

Esta nueva teoría será la formulada por John Rawls, que en 1971 publica *Teoría de la justicia*, considerada una obra maestra del pensamiento ético-político y social. Ofrecía una teoría completa y tan informativa como el utilitarismo ordinalista. Esta teoría conocida como *justicia como equidad*, prescinde de la utilidad, del bienestar subjetivo (cardinal u ordinal), y propone un distribuendum totalmente distinto: los bienes primarios; mientras que su criterio de distribución será el *leximin*.

a) El distribuendum: los bienes primarios.

Lo que hay que distribuir, no son utilidades, sino bienes objetivos de uso universal. El abandono de la métrica y de una perspectiva estrictamente bienestarista (utilidad) trae consigo dos perspectivas éticas interesantes: 1) hace a los individuos responsables de sus preferencias, y en principio 2) abre la puerta para una concepción de los individuos como personas distintas y separadas.

La idea básica que articula el rechazo al bienestarismo utilitarista puede formularse

---

55 El republicanismo en filosofía política es una familia de concepciones normativas acerca del proceso de toma de decisiones políticas colectivas. Esas concepciones tienen en común la insistencia en la autonomía y en la virtud ciudadanas, en la deliberación política pública, en cierta igualdad socio-económica que garantice la igualdad política, etc. En principio, una posición republicana no implica necesariamente una teoría de la justicia, pero hay teorías de la justicia que parecen implicar concepciones republicanas de la vida política. Así, el liberal Dworkin sugiere que su igualitarismo exige una concepción republicana del proceso político. Rawls apunta la compatibilidad entre la visión republicana y su propia teoría de justicia como equidad (*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 205-206). La célebre teoría de acción comunicativa de Habermas puede entenderse como una forma de republicanismo estrictamente político.

así: sentimos que es justo que la sociedad compense a los individuos por aquello de lo que no puede hacérsele responsables, pero no nos parece justo transferir recursos sociales para satisfacer intereses, preferencias o gustos, la responsabilidad de cuyo cultivo recae por entero en el sujeto que las alberga. Por lo tanto la teoría rawlsiana si se preocupará por el “que” consentimos y que queremos, pero será ante todo una teoría de justicia política, no pretendiendo ser una teoría comprensivo-abarcante. Pretende dar condiciones de igualdad, que posibiliten concepciones particulares, pero la igualdad como tal será un término abstracto que solo encontrará definición en el seno de individuos y grupos que conforman las sociedades complejas de su época<sup>56</sup>. Aquello que debemos de distribuir, los bienes primarios, abarcan una multiplicidad heterogénea de bienes: las libertades, el autorrespeto, las oportunidades, el poder, la riqueza, los ingresos, etc. Según Rawls, aunque los bienes sean heterogéneos, si puede establecerse entre ellos una jerarquía: primero las libertades, luego la equitativa igualdad de oportunidades, luego los ingresos, etc.

Por ello, la teoría rawlsiana puede entenderse como un compromiso entre las libertades, la igualdad y la eficiencia económica. Una sociedad debe garantizar: a) la organización de una sistema de máximas libertades públicas iguales para todos, b) la igualdad equitativa de oportunidades de acceso a cargos y posiciones; y c) una vez garantizado lo anterior, la distribución de la riqueza de modo que se maximicen los ingresos de los menos favorecidos (este es el célebre criterio *maximin*).

Teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la teoría de Rawls podemos hacer dos observaciones positivas, una técnico-metodológica, y otra ético-social.

1) La observación técnico-metodológica es que Rawls consigue sacar a su procedimiento lexicográfico *maximin*, un gran partido y armar una teoría normativa global muy precisa y con un alto poder informativo selectivo. Entre dos sociedades cualesquiera, señala Domenech, siempre parece posible escoger la más justa acorde a los criterios de Rawls, que nos llevarían

---

<sup>56</sup> Este punto será duramente criticado por su abstracción, al dejar de lado las concepciones particulares, minoritarias: de género, raza, religión, etc.

a compararlas según el nivel de renta de los más pobres; así aquella sociedad donde los más pobres tuvieran más renta sería la más justa.

2) La intuición ético-social, la podemos entender de la siguiente manera: vivimos en sociedades de cuyo funcionamiento no sabemos mucho (incertidumbre), en esas sociedades, la distribución espontánea de riquezas, ingresos, cargos, etc., tiene un componente azaroso y aleatorio muy importante, por ello, lo primero que se aconseja es garantizar las libertades democráticas básicas y la igualdad equitativa de oportunidades; al mismo tiempo, la tarea redistribuidora encargada al principio de diferencia tiene como misión contrarrestar los efectos del azar social. Si esto es así, entonces el criterio de justicia distributiva debe ignorar toda la información sobre aquello de lo que hay que hacer responsables a los individuos y procesar adecuadamente, en cambio, la información sobre aquello de lo que no pueda hacérseles responsables. Como es conocido, Rawls ejemplifica esta situación a través de una metáfora conceptual, “la posición original”, en la que unos agentes eligen la sociedad más justa tras un *velo de ignorancia* que les impide conocer la naturaleza de las preferencias, gustos, así como la de los talentos propios y ajenos. En esta situación de incertidumbre radical, Rawls conjetura que estos agentes, en el papel de nuestros representantes, optarían por su criterio *leximin* de justicia.

Sin embargo la teoría de los recursos de Rawls, a pesar de su incuestionable valor, novedad e influencia posterior, ha sido víctima de no pocas acusaciones, y como no revisiones. Ahora apuntaremos algunas de ellas, lo que como veremos nos adentrará en el paradigma socialista, y feminista, este último abordado en el capítulo dos, apartado 3.3.<sup>57</sup>

. Críticas:

Liberales:

Es necesario desarrollar algunas dificultades de la teoría rawlsiana con un carácter más general, con ello buscamos poder establecer una sucesión de acontecimientos sociales

---

57 Si bien retomaremos la teoría rawlsiana en el capítulo cinco para introducir las críticas que se han efectuado a Derrida (pues pensamos que la filosofía derridiana puede servir como plataforma para una comprensión y ejercicio de la política adecuado para nuestras sociedades actuales) dentro del panorama político, social y cultural en relación con las teorías de la diferencia, donde nos centremos en las críticas y malas interpretaciones que el autor francés ha tenido dentro del movimiento feminista y liberal.

y teórico intelectuales. Rawls, en su obra, intentaba reconducir la sociedad desde la política, entendida esta última como un método formal, que nos ayudara a recuperar la confianza perdida por parte de la sociedad; también perseguía una tregua en la confrontación secular entre libertad negativa y positiva (recordemos su teoría de corte liberal distributivo); al mismo tiempo que una política que diera cabida y respuesta a la diversidad y complejidad existente en las sociedades liberales de principios de los setenta. Por ello, su propuesta no contenía una visión substancial del deber ser, es decir no se preocupaba de definir el bien, o lo correcto, la ética, sino que solo pretendía reconstruir un sistema de igualdad que posibilitara la coexistencia pacífica y equitativa de una pluralidad solo identificable bajo los presupuestos racionales de una justicia igualitaria. Pero a pesar de su complejidad y de sus intenciones, creemos que muy nobles, Rawls pronto se encontrará con detractores, directa e indirectamente.

En el marco del liberalismo, algunos autores como R. Dworkin o M. Walzer, catalogarán a Rawls como un autor cuya teoría se ha construido de espaldas a la sociedad, por lo que su grado de abstracción imposibilitará una noción ajustada de justicia, pero también un debate adecuado acerca de la igualdad.

Como hemos apuntado y retomaremos en el capítulo seis, las grandes nociones que han estructurado nuestros imaginarios políticos<sup>58</sup> son definidas acorde a principios retóricos de significación, por lo tanto no podemos hablar de una esencia de la igualdad o la libertad, sino que estos conceptos deben ser descritos a partir de una vaciedad de sentido, de ahí que sean estructuralmente discutibles. Esto dota a estos términos de una complejidad y alcance difícilmente abordable desde un presupuesto ideológico comprensivo, pero tampoco desde una teoría abstracta que pretenda inculcar sus presupuestos sobre una realidad compleja y diversa en la que operan diferentes mecanismos dotadores de sentido, desde los cuales emergen nuevos significados para estos conceptos. Sin embargo Rawls baraja y asume los presupuestos de igualdad y justicia operativos en las sociedades democráticas liberales. Es

---

58 Debemos señalar un estudio profundo y completo de los imaginarios. Quesada, F.: “Apuesta por un tercer imaginario”, en *Revista internacional de filosofía política*, ISSN 1132-9432, N° 31, (2008), pags. 247-255.

cierto que realiza una revisión y profundización en su operatividad, pero no tanto, en su genealogía y constitución. Esta crítica será muy señalada por las teorías feministas.

Dworkin, a esta crítica de carácter ético-político suma otra también metodológica y ética. Pues según este autor, Rawls en su teoría es sensible al azar social, pero no así al azar natural. Por ello Dworkin propone una métrica de recursos internos y externos: a) que incluya los recursos internos de los individuos, y b) al mismo tiempo sea sensible a las diferencias de ambición y autodisciplina entre los ciudadanos. Debemos ser conscientes de nuestras capacidades y diferencias, y responsables de nuestras preferencias, en esto consistiría la posición original reformulada. No podemos asegurar una base mínima igualitaria que no contemple las diferencias internas; no necesita lo mismo una persona inválida que una que se pueda valer por sí misma; una con poca inteligencia, que una que posea una gran capacidad, etc. Los actores antes de entrar en la sociedad deberían de efectuar un estudio acerca de sus capacidades y estar dispuestos a asumir que desconocen sus posiciones finales, por lo que cada uno de ellos estaría dispuesto a concertar un seguro que permitiese el desarrollo completo de una vida plena en atención a un proceso azaroso.

Al mismo tiempo, en el seno de la corriente liberal multiculturalista, Amartya Sen propone una revisión interesante. La teoría de Sen se aparta de Rawls de un modo aparentemente menos radical, pues no rechazando el criterio *leximin* de distribución, se reduce a proponer un cambio en la métrica. Ocurre, sin embargo, que la métrica avanzada por Sen ya no es estrictamente recursista<sup>59</sup> (como si lo es la de Dworkin), sino que entraña un cierto compromiso con el bienestarismo. A Sen le preocupan las diferencias reales entre los individuos en punto a su *capacidad para convertir los recursos en libertades reales*. La capacidad seniana representa libertades reales (de nuevo aparece una crítica que en la que la teoría de la diferencia profundizará mucho más), mientras que los bienes primarios rawlsianos representan solo medios de la libertad. Por ello, Sen diferencia entre libertad real (capacidad) y logro efectivo (funcionamiento real), la capacidad refleja la libertad de una persona para elegir entre estilos de vida alternativos (combinaciones de funcionamiento).

---

59 Término usado por Doménech en su estudio.

Aunque Sen no se refiere estrictamente a este aspecto, la capacidad descrita como la posibilidad de elegir entre estilos de vida nos puede ayudar a comprender el panorama de los años setenta. Herederos de las grandes revueltas pro derechos sociales, civiles y políticos de la década de los cincuenta y sesenta, en los setenta se palpa la necesidad de articular un nuevo sistema que no se aplique desde arriba, sino que tenga en cuenta la diversificación de su población, así como una nueva conciencia político-social a la hora de dar significado a la propia praxis política, así como al significado que muchos términos, como igualdad, justicia o libertad puedan adquirir. Como vamos a ver, la política existente en este momento no podía asumir las nuevas propuestas que se estaban gestando.

La propuesta de Rawls fue recibida, asumida y contestada con fortuna dispar según los receptores. De esta manera, el feminismo entenderá que la propuesta rawlsiana no puede garantizar, ni sus intereses, ni una adecuada representatividad de su ejercicio político. Para las feministas (nos encargaremos de aclarar este término atendiendo a su complejidad desde su génesis), la reforma propuesta por Rawls a través de una reformulación política en la que los sistemas de justicia eran capitales no podía resolver sus demandas de una manera adecuada. Sus demandas necesitaban una representación activa, vinculante y específica; se necesitaba una nueva comprensión del consentimiento y su ejercicio, era necesario que la igualdad y la justicia se construyeran desde la especificidad de la diferencia, sea esta una realidad concreta de género, raza, opción sexual, étnica, etc.

Sen mantiene que Rawls había propuesto un mecanismo, que si bien presentaba una lectura interesante, se quedaba corto en su alcance, y ante todo era demasiado abstracto. Pretendía vincular la sociedad, construir una idea de paz social desde una reforma de justicia en la que todos quedábamos igualados a través de un ejercicio racional-formal; Rawls no renunciaba a la noción de felicidad, es más en su segunda etapa, como veremos, hablaría de utopía realista. Sin embargo para las feministas, pero también los multiculturalistas, e indigenistas, entendían esta idea de utopía realista como irreal, ya que no representaba a la sociedad real, diversificada y multipolarizada, sino que pretendía hacer encajar a la realidad en un mecanismo abstracto. Al mismo tiempo que no respondía a un déficit liberal ancestral,

no describía un modelo de articulación de las demandas y de nuestro consentimiento en el que la diversidad no fuera entendida como una problema que debe ser asimilado a través de un sistema que la contenga, sino como una realidad que debe ser soberana en su ejercicio. Habermas pretenderá dar respuesta a estas demandas, como veremos su modelo de democracia participativa partirá de aquí, haciéndose muy claro en la aplicación de la teoría de la acción comunicativa a las instituciones político liberales, con lo que pretendía introducir la diferencia y su praxis en el ejercicio y resultado político, esto es recuperar la idea republicana de consentimiento como mandar y ser mandado; con lo que se recuperaría la racionalidad ética para el ejercicio político.

El feminismo, por lo menos en algunas de sus perspectivas (en breve nos ocuparemos de esclarecer este término) se constituye como una lectura que defiende los intereses y demandas de un grupo específico de la sociedad, pero también en una fuerza resignificadora de nuestro paradigma político. En este punto el feminismo reclama para si los intereses de hombres y mujeres.

Neoliberalismo: Pero una de las críticas más importantes a la obra de Rawls, provendrá del propio liberalismo, claro que nominado como neoliberalismo, neoconservadurismo, o incluso libertarianismo.

Este grupo formado dentro del liberalismo retomará algunos de sus presupuestos más tradicionales, extremándolos si cabe y configurando con ello una nueva alternativa con la que responder a lo que ellos consideran como el fracaso rotundo de los sistemas proteccionistas e intervencionistas que proponía el modelo bienestarista. A este grupo se lo denominó Nueva Derecha. Sus ideales estarán comprometidos, en general, con la idea de que la vida política, al igual que la vida económica, es (o debe ser) una cuestión de libertad e iniciativa privada (claros exponentes de esta idea serán sus máximos ideólogos, Nozick y Hayek<sup>60</sup>). Estos teóricos y políticos insistían en que la libertad individual había sido recortada debido a la proliferación de organismos burocráticos estatales que trataban de satisfacer las

---

<sup>60</sup> Hayek, F.A.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión, 1983

Nozick, R: *Anarchy, State y Utopia*. Oxford; Basil Blackwell, 1974

demandas de los participantes en la política de grupos. Por lo tanto, lo que se estaba criticando eran las bases establecidas por las políticas bienestaristas asumidas tras la Segunda Guerra Mundial, estas críticas exponían que el estado al tener que satisfacer las demandas de grupos en pugna que reclamaban ayudas y prestaciones, había tenido que ejercer su dominio sobre el sector privado para así conseguir los beneficios necesarios que garantizaran el apoyo de estos grupos demandantes, esto habría supuesto, según los neoliberales, que el estado se sobrecargase de funciones que no debían ser su competencia, funciones que a mayores tenían una repercusión extremadamente negativa sobre el funcionamiento del mercado y de la acción individual privada, que debía ser protegida.

Siguiendo esta lógica, los autores neoliberales llegan a la conclusión de que el estado estaba deslegitimado en sus funciones, no era capaz de una acción no mediada por intereses. Con estos argumentos, se comprometían con la doctrina liberal clásica, según la cual el bien colectivo (o el bien de todos los individuos) únicamente puede alcanzarse de forma adecuada, en la mayoría de los casos, a través de la actuación de los individuos privados aislados, en competencia unos con otros, con vistas a alcanzar sus objetivos sectoriales, y con la mínima interferencia del estado. Este compromiso con el mercado, como el mecanismo clave para la regulación económica y social, tiene, por supuesto, otra cara significativa en la historia del liberalismo: el compromiso con un estado fuerte que proporcione las bases seguras sobre las que, se cree, los negocios y el comercio y la vida familiar prosperarán. Este programa se basaba tanto en la aversión a la intervención y al control de los dominios económicos y sociales clave por parte del estado como en la creencia de que el estado no tiene la capacidad de dirección, ni la responsabilidad, para garantizar un mejor funcionamiento de la economía y de las instituciones relacionadas con ellas.

Nozick será uno de los máximos exponentes de esta teoría que pretende acabar con el intervencionismo de estado. Siguiendo a Locke, afirma que los únicos derechos de los que se puede hablar legítimamente son los derechos inalienables (naturales) del individuo, derechos independientes de la sociedad (una de las bases de la denominada libertad negativa, la anterioridad de un individuo provisto de derechos, anterioridad a la propia constitución de la



sociedad creada por un pacto) y entre los que se incluye, fundamentalmente, el derecho de cada uno a perseguir sus propios fines, siempre y cuando no interfiera con los derechos de otros. Este derecho, cree Nozick, está estrechamente relacionado con el derecho a la propiedad y a la acumulación de recursos (aunque esto produzca grandes desigualdades). La propiedad y la plena apropiación de los frutos del propio trabajo están completamente justificadas, si todo lo que se consigue, se consigue en principio justamente y/o como resultado de transacciones abiertas y voluntarias entre sujetos maduros y entendidos.

Nozick presenta un número de argumentos que conciernen a lo que él llama “estado mínimo” o el “marco de la utopía”, la forma menos entrometida de poder político, que se corresponda con la defensa de derechos individuales. Trata de establecer que moralmente ya no se puede justificar un estado tan extenso, ya que violaría el derecho de los individuos a no ser forzados a hacer ciertas cosas. Nozick cree que los individuos son extraordinariamente diversos. No existe una comunidad que pueda servir como ideal de todas las personas, porque existe un gran abanico de concepciones de la utopía. La utopía misma, sería el marco de las utopías, en donde “las personas tienen libertad para reunirse voluntariamente, para perseguir e intentar llevar a cabo su propia visión de la vida buena en una comunidad ideal, pero donde nadie puede imponer su propia visión a los demás”.<sup>61 62</sup>

El estado va más allá de sus límites legítimos cuando se convierte en un instrumento para promover la igualdad, ya sea de oportunidades o de resultados. ¿Cuál será pues en el futuro el papel adecuado para el estado democrático liberal? En opinión de Nozick, el estado debería ser tan solo un organismo protector contra la fuerza, el robo, el fraude, y el incumplimiento de los contratos. Debe sostener el monopolio de la fuerza, de tal forma que pueda proteger los derechos individuales en territorios delimitados. En este marco de utopía, esta tarea consiste en poner en funcionamiento el marco, juzgando los conflictos

---

61 Ob. Cit, pág. 312

62 Creemos que todos estaríamos de acuerdo con estas últimas palabras, por supuesto y más cuando lo que perseguimos es un proyecto democrático constituido desde la diversidad y temporalidad contingente. Sin embargo, pronto descubriremos como el propio neoliberalismo, e incluso liberalismo han traicionado a sus propios principios, consolidando una visión totalizante, a través de la creación de un metarelato elevado a dogma.

entre comunidades, protegiendo los derechos de los individuos a dejar una comunidad dada y haciendo todo lo que pudiera ser necesario, en nombre de la defensa nacional y de las relaciones internacionales (veremos en que ha desembocado este tipo de principios).

De acuerdo con Nozick, Hayek sostiene que tan solo especificando un medio capaz de servir a una gran variedad de propósitos es posible un acuerdo entre ciudadanos. Este medio debe ser un estado limitado, mínimo en sus funciones y regulado por una ley estricta, esto es, en sus palabras, un estado regulado por el imperio de ley, que asegure el disfrute y alcance de nuestras libertades. El imperio de la ley proporciona, de acuerdo con esta concepción, las condiciones en las que los individuos pueden decidir como usar las energías y recursos a su disposición. Es, por lo tanto, el límite crítico del poder coercitivo, y condición de la libertad individual. La “democracia legal”, como ellos la denominan puede situar por si misma la libertad en su centro. Esta democracia legal sería la protección, neoliberalmente hablando, que debe proporcionar un estado constitucional. Y según ellos, ningún sistema proporciona un mecanismo de elección colectiva tan dinámico, innovador y sensible como el funcionamiento del libre mercado.

El liberalismo en general, y la Nueva Derecha en particular, proyectan una imagen de los mercados como mecanismos de coordinación “desprovistos de poder”, pero al hacerlo, olvidan la naturaleza distorsionada de su propia metáfora, de ese poder económico en relación con la democracia (acabamos de señalar los problemas de la democracia en el siglo XIX). No se percatan, o no quieren hacerlo, de que, de nuevo, su propuesta del libre mercado regulador solo responde a la veracidad de una nueva metáfora, una estrategia retórica para consolidar un tipo de sociedad y de visión que en último término no respeta la diversidad y mucho menos la propia libertad, y que, por lo tanto, difícilmente puede ser conjugada con una noción desarrollada de consentimiento.

La realidad del libre mercado es controlada y creada por complejos patrones de formación del mercado en los que las estructuras oligárquicas y monopolíticas tienen las riendas. Pero, debemos de plantarnos algunas preguntas ya que con la propuesta neoliberal se está conformando una nueva hegemonía que llegará hasta nuestros días y en la que

podremos señalar que estrategias retóricas han operado y como se han traicionado los propios presupuestos de partida ¿por qué surge la Nueva Derecha?, o lo que es lo mismo ¿por qué entra en crisis el estado de bienestar?

1. La primera causa, era que la productividad comenzó a crecer. Una de las bases del pacto keynesiano era que el tipo de beneficio de las empresas era intocable, así como también la distribución de renta de los trabajadores. Sin embargo, los trabajadores, no podían aumentar su participación en la “tarta”; podían comer trozos de tarta cada vez mayores porque la tarta crecía, pero era intocable la distribución del producto. Pero el pacto keynesiano fue roto, porque para conseguir el pleno empleo con aumento de la productividad los salarios crecen, y crecen a mayor ritmo que el incremento de la productividad, de forma que se produce un reparto a favor del trabajo, y por tanto, con la consiguiente caída del beneficio empresarial, cosa que no se quería en este pacto.
2. La segunda es que la sociedad en la que surge y actúa el estado de bienestar es una sociedad democrático capitalista-liberal, en la que supuestamente el estado solo debería tener un peso determinado dentro del total. Pero sucedió que al aumentar la productividad, también aumentó el peso del estado en el conjunto de la economía. En efecto, para mantener el pleno empleo, empezó a producir los bienes que antes producía la empresa privada, con lo que entró en competencia con ella.
3. Y de pronto, aparece el (mayo del 68) la fuerza de los jóvenes, que no habían conocido las condiciones de vida de sus padres. En un contexto de crecimiento económico, los jóvenes no estaban satisfechos con el modelo de sociedad que los estados liberales estaban construyendo. Estos jóvenes, pedían mayores libertades, el fin de las políticas imperialistas, las prácticas bélicas como mecanismos de consolidación hegemónica, y reactivar el sistema capitalista con principios provenientes de ideologías diversas entre las que destacaban el marxismo reformulado de la escuela de Frankfurt.

Estos tres puntos, que poco a poco habían ido mellando la solidez que el estado de bienestar había conseguido durante décadas, se hicieron todavía más presentes a partir del

año 1973, año de una fuerte crisis económica a la que los estados bienestaristas no supieron o no pudieron dar una acertada respuesta. No son pocos los que a raíz de esta crisis económica, que se extenderá a la de los años ochenta, han cuestionado la posibilidad misma del estado social de bienestar. Tres son los puntos que se esgrimen:

- a) En primer lugar, el objetivo del pleno empleo (condición básica para la sostenibilidad del estado bienestarista) no parece que se puede conseguir.
- b) En segundo lugar, se ha hablado de la crisis fiscal del Estado de bienestar, aludiendo al crecimiento del gasto público, sobre todo del gasto social. Este aumento no es arbitrario; el paro provoca el aumento de las prestaciones correspondientes; el sistema público de salud demanda más personal y medios técnicos cada vez más sofisticados; el éxito sanitario provoca el aumento de las pensiones y jubilaciones, lo que sobrecarga todavía más al estado; al mismo tiempo el sistema educativo sumado al desarrollo tecnológico pide una educación más prolongada y lo más completa posible.
- c) En tercer lugar, la presión fiscal se encuentra con la rebelión de las clases medias, que no están dispuestas a pagar con sus impuestos los progresos sociales que benefician a una minoría, mucho más cuando el estado encargado de administrar esta fiscalidad tiene fama de ineficaz y de caro.

Teniendo en cuenta estos puntos, no podemos creer que el neoliberalismo sea el único culpable de la caída del estado de bienestar. Efectivamente, esta tendencia, acentúa o apuntilla, lo que ya era una herida en el seno mismo del bienestarismo, nos referimos a la tensión entre economía e igualdad, que como veremos es una tensión retórica, pues constituye el criterio directriz, o sentido, de la sociedad bienestarista. Esta tensión sería el factor que explicaría su hegemonía, su resistencia frente a otras configuraciones sociales y políticas durante más de sesenta años.

Esto se entiende mejor si nos centramos en los principios que articularon la relación entre estos dos términos (igualdad y economía) en el origen del estado de bienestar, estos principios eran ante todo prudenciales, ya que pretendían claramente contrarrestar el avance

del eje socialista, pero también eran principios solidarios con su base ética. El estado bienestarista, debemos recordar, buscaba no una definición de la vida buena a partir de una noción de ciudadanía activa, de construcción comunitaria del deber ser en la asamblea, ni de un ideal de persona constituida en el seno de lo social, lo cual son características de la libertad positiva. No, el estado de bienestar atendiendo a sus principios utilitaristas, conjugaba algunos de estos presupuestos con sus principios constitutivos claramente liberales, y por lo tanto adheridos a la libertad denominada negativa. ¿Cómo entender esa vinculación con la ética, o de la economía y de la ética? Ante todo entendiendo su adhesión a su perspectiva liberal. Recordemos que el cardinalismo y aún el ordinalismo, buscaban implementar los resultados económicos desde una perspectiva social (ya hemos especificado sus dificultades); la economía debía de crecer como un factor que posibilitara la distribución, y por lo tanto la satisfacción de las preferencias sociales, la economía era entendida como un medio óptimo para el logro político, esto es, una sociedad con el índice mayor de utilidad, o si se quiere tal y como se definiría en las tesis morales de los utilitaristas, felicidad. Esto apunta un problema, pues puede pretender consolidar una lectura comprensiva de la sociedad, cuando no definir lo social y lo bueno, aunque en realidad el utilitarismo como tal nunca ha pretendido tamaña labor. No hay que confundir la búsqueda de la excelencia a través de la educación, y ejercicio de la libertad, con un adoctrinamiento, ya que sería lo mas opuesto a una moral y ética utilitarista como la de J.S. Mill, aunque claro está las derivaciones de estas teorías si han producido sociedades claramente *unidimensionales*<sup>63</sup>. Pero esto ha ocurrido también, como veremos en breve con profundidad, en el bloque socialista, estandarte de la libertad positiva.

Si bien es cierto, que el utilitarismo contemplaba mecanismos assemblearios de participación ciudadana, la primacía para el utilitarismo era el individuo, y lo que se debía desarrollar era la individualidad, no desde una perspectiva solipsista, sino como un medio para la excelencia social. Este era el principio que originó las vertientes economicistas del utilitarismo, y su visión del estado como un mecanismo de control y supervisión de la

---

63 Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, 1987

economía, el estado como responsable de garantizar la mayor utilidad social, mientras el individuo puede consolidar grupos, o vertientes propias con las que codificar el mundo, o eso es lo que se creía.

¿Por qué entra en crisis el modelo de bienestar? ¿por qué sigue en crisis? Estas preguntas, creemos que ya han sido respondidas, por lo menos desde una perspectiva histórica. Quizá habría que añadir que el bienestarismo ya no era capaz de dar significado pleno a la sociedad, o mejor, no era capaz de vincular la diversidad social que constituía las democracias occidentales. Si los neoliberales criticaban el intervencionismo, los socialistas, comunistas, anarquistas, y un largo etc., criticaban que el estado se había transformado en un orden de gobierno al servicio de la economía, repleto de mediaciones e intereses que hipotecaban su imparcialidad. Y lo peor, es que estos sectores entendían que el estado y todas sus instituciones (desde la educativa a la lúdica) estaban produciendo un tipo de sociedad homogeneizada, una sociedad que era moldeada sin darse cuenta por poderes no tan ocultos. Ahora la vinculación entre economía e igualdad, y la función del estado habían caído del lado de la economía; la sociedad no daba crédito a sus gobernantes, pero tampoco al propio sistema; de nuevo la sociedad democrática liberal reavivaba el fuego que a finales del XIX se había encendido entre bloques sociales diferenciados, solo que ahora la complejidad era mayor.

Hay que tener en cuenta que, a mediados de los años setenta, las bases bienestaristas, no eran capaces de convencer a la gran mayoría de la sociedad, sus retóricas acerca de la igualdad y productividad se veían contradichas por crisis económicas y por una sociedad convulsa, de nuevo. La paz social, construida a base de cesiones solidaristas, se asentaba sobre dos recuerdos cada vez más borrosos, que habían configurado la semántica política con la que los países occidentales habían dado contenido a sus políticas:

a) la política entendida como mecanismo reconciliador y canalizador del sufrimiento y la barbarie experimentada en la segunda guerra mundial se configuró como una táctica internacional (podríamos decir de bloques) más o menos solidaria que se reflejaba en las políticas bienestaristas a nivel interno, intentando con ello acrecentar la igualdad social y

contrarrestar cualquier conato disidente. La sociedad tras la guerra abrazaba la democracia, identificándola con otro significado mucho más amplio en el subconsciente social, la paz. El problema es que estos significados, no eran plenos, sino que se habían constituido en el marco de una postguerra y bajo la sombra de las luchas sociales del XIX. Ahora, en los años sesenta y setenta, la concordia fraternal que el final de la guerra había hecho experimentar se situaba de nuevo sobre una pluralidad social que reclamaba su parte, y sobre heridas que no habían sido curadas. El estado de bienestar había sido diseñado para articular un sistema de progresión económica igualitaria, pero no para indagar sobre la noción misma de igualdad, y mucho menos para otorgarle significado, déficit que se reproduce en su reformulación rawlsiana, como ya hemos señalado.

Por lo tanto nos encontramos con frentes abiertos que el estado no podía absorber. Hay que destacar la evidencia que apunta hacia una marcada insatisfacción, particularmente entre los grupos de renta más bajos y las mujeres, con el tratamiento de las instituciones del estado de bienestar, y una tendencia a considerar la provisión de beneficios excesivamente rígida, paternalista y burocrática<sup>64</sup>.

Derivado de esta insatisfacción, no fácilmente inidentificable, pues cada grupo intervenía con un factor disolutivo propio, emergerá una nueva hegemonía, la neoliberal. Esta hegemonía no se asienta sobre una base ética, e incluso pretende no sostener una vertiente ideológica. Se alimenta de una sociedad diversificada, y por lo tanto con estilos de vidas plurales, diferentes y en algunos casos no conjugables. Cree fielmente que la economía debe de ser el garante social, y que el medio adecuado de acrecentar la economía es la liberalización absoluta del mercado. Inspirados por las tesis del “dulce comercio” propuestas por Hirschman y Rosanvallon<sup>65</sup> y herederas de Adam Smith se comienza a creer que el mercado debe de tener preferencia sobre la política, pues tal y como sostiene Hayek:

*“La decisiva contribución de Adam Smith fue la idea de un orden que se autogenera y se construye espontáneamente si los individuos se someten al freno de la leyes apropiadas. La riqueza de las naciones de Smith marcó, en mayor medida tal vez que cualquier*

---

64 Lewrg (London Edinburgh Weekend Return Group). 1980: *In Agaisnt the State*. Londres: Pluto.

65 Rosanvallon, P, *Le liberalismo économique. Histoire de l'ideé de marché*, París, Ed. du Seuil, 1989.

*obra, el comienzo del pensamiento liberalmoderno. Dicha obra hizo comprender que esas mismas restricciones a los poderes del gobierno, originadas exclusivamente en la desconfianza hacia toda autoridad arbitraria, se habían convertido en la causa principal de la prosperidad económica británica”.*<sup>66</sup>

Este mercado sería el lugar privilegiado para la actividad productiva y mercantil, de modo que podría poco a poco ir desplazando a la actividad política en favor de una democracia económica basada en producir, consumir e intercambiar; se especula con la políticas de “eficacia y resultados”, siendo sus máximos exponentes los gobiernos Reagan y Thatcher.

El neoliberalismo comienza a constituirse como una hegemonía sin ideología, o eso es lo que se mantiene, en la que la diversidad tiene cabida, solo debe aceptar las leyes del mercado. Sus gobiernos se presentan como neutrales, y los únicos capaces de soportar políticas realmente democráticas<sup>67</sup>. El neoliberalismo prometía con euforia, poder, prosperidad y verdad. Y estos principios convencieron a la mayoría de las clases medias, mientras la clase política victoreada y apoyada por ciertos intelectuales como Fukuyama, se olvidaba del otro principio que había consolidado la hegemonía bienestarista:

b) la presencia del enemigo, del comunismo socialista. En los años ochenta surge la perestroika y Rusia comienza a desmoronar su invierno soviético. En occidente todos celebrarán la caída del muro alemán, y los acontecimientos estructurarán un panorama hostil, donde el ejercicio retórico se observará con claridad meridiana. Pero claro está, esta ausencia de comprensión de lo político, del tipo de política que se había propuesto durante más de cinco décadas traerá consigo un panorama confuso.

Sin embargo, el neoliberalismo, ya en sus apoteósicos comienzos encontró grandes adversarios, al mismo tiempo que graves déficits. Y es que al definir todas las cuestiones distributivas como *ipso facto* contrarias al imperio de la ley, las cuestiones que conciernen a las desigualdades económicas, sociales y raciales son consideradas como asuntos ilegítimos

---

<sup>66</sup> Hayek, F. *Principios de un orden social liberal*, Madrid Unión Editorial, 2001, pág 61

<sup>67</sup> En el segundo bloque, dentro de la perspectiva social, observaremos la supuesta neutralidad de esta vertiente política y económica, y el tipo de sociedad. Solo así podremos entender que tipo de democracia es necesaria para nuestras sociedades actuales.



para el análisis y examen político, a pesar de que como hemos visto y veremos, estas cuestiones y desigualdades son centrales en un análisis minucioso de la naturaleza de la libertad moderna. Son imprescindibles para una consolidación de aquello que era el garante de la legitimidad misma del modelo liberal; nos estamos refiriendo de nuevo a la noción de consentimiento. Por consiguiente, cómo se consiente, a que y quién, son cuestiones que están por debajo de todos los problemas de índole social. La representatividad de grupos diversos, con intereses diversos, no puede ser adecuadamente resuelta por un mecanismo “sobrenatural” de mercado, pues son asuntos políticos, de lucha política, y de significación política que solo pueden ser resueltos en el marco de las instituciones democráticas adecuadas al efecto.

Más aún, en un mundo en donde es evidente la existencia de grandes desigualdades entre culturas, clases, sexos, y regiones, es difícil imaginar como la libertad –la libertad para desarrollar los gustos opiniones, talentos y fines personales- podría, de hecho realizarse si no tenemos en cuenta un conjunto mucho más amplio de condiciones que lo que permite el paradigma neoliberal. Y es que como iremos subrayando, el liberalismo ha traicionado en gran medida sus propios presupuestos. Por otro lado, esto se reproduce en el bando socialista, donde se ve necesario un proyecto alternativo al neoliberalismo pero también al organicismo de clase. Será de este intento, de esta alternativa, de la que ahora nos ocuparemos deteniéndonos en los análisis de Ernesto Laclau.



## **Capítulo 3:**

# **De la hegemonía a la revolución democrática**



La izquierda occidental, se había consolidado bajo los paradigmas ilustrados de los socialistas utópicos, y de los demócratas desarrollistas como Mill. Aunque sin duda alguna, el impacto del marxismo será capital para la consolidación de la gramática de la izquierda ortodoxa. Lo que nos insta a formularnos una pregunta, ¿cómo reaccionó la izquierda ante la emergencia del neoliberalismo y la crisis del estado de bienestar? Claro está, intentando buscar una alternativa crítica a lo que ellos entendían era una tergiversación de lo que la democracia significaba o de lo que debería significar. Este elemento común de crítica a la alternativa neoliberal aglutinó a teóricos y políticos de lo más diverso, lo que no impidió que en no pocas ocasiones mantuviesen fuertes enfrentamientos. Sin embargo, su postura común de crítica al propósito libertario conservador los unió bajo la denominada Nueva Izquierda.

Es interesante señalar que tanto la Nueva Izquierda como la Nueva Derecha han ayudado a convertir una vez más la relación entre estado, sociedad civil y población sometida, en una cuestión fundamental. Ambas, intentaban (e intentan) profundizar en el adecuado carácter de esta relación; claro que con conclusiones tremendamente dispares. Y lo más importante, es su labor investigadora en los aspectos que podríamos denominar retórico-semánticos de la política, ya que uno de los aspectos más trabajados por estos autores, será los posibles usos y significados de los conceptos de libertad, igualdad y, como no, democracia.

La Nueva Izquierda, como ocurre en la Nueva Derecha, está constituida por diferentes ramas de pensamiento político. Así, confluirán ideas herederas de Rousseau, anarquistas, pluralistas, republicanistas cívicos, postmarxistas, agrupaciones civiles no vinculadas a ideologías nominadas, etc. Por lo tanto serán muchas las figuras que han contribuido a la reformulación, desde la izquierda, de la concepción de la democracia y de la libertad. Nosotros dividiremos en dos bloques a estos autores: a) aquellos que han contribuido en concreto a repensar los términos de referencia de la democracia pero desde posiciones más o menos ortodoxas; b) quienes han realizado una reformulación de la democracia y sus conceptos, a partir de una crítica interna al marxismo y a la izquierda general; derivándose de ella una novedosa perspectiva de lo político y de la democracia como estructura de significación social y cultural.

El primer grupo estará formado por autores como Pateman<sup>68</sup>, MacPherson, Poutlanzas<sup>69</sup> o Habermas. Por supuesto, como ya hemos mencionado, estos autores mantienen posturas muy diferentes pero, sin embargo, son desarrolladas desde puntos de partida, e intereses comunes. Ellos representarán un nuevo modelo de democracia emergente, al que muchos autores se refieren como “democracia participativa<sup>70</sup>”. Nomenclatura bajo la que se agrupan diferentes variedades de modelos democráticos, que van desde el modelo clásico ateniense, hasta posturas cercanas a la democracia directa marxista.

Una idea ronda las obras de estos autores. Para ellos, el principio democrático según el cual todos somos “libres e iguales” es una falacia. De este modo Pateman sostendrá que el “individuo libre e igual” es, en la práctica, una persona mucho más difícil de encontrar de lo que sugiere la teoría liberal.<sup>71</sup> Y es que para Pateman, la existencia formal de ciertos derechos es, si bien importante, de poco valor si estos no pueden ser disfrutados. Por ello, la valoración de la libertad solo puede realizarse sobre la base tangible de las libertades concretas, aquellas que pueden ser disfrutadas por individuos concretos en el marco real del estado y de la sociedad civil. Según Pateman, la tradición liberal que se extiende de Hobbes a Hayek ha olvidado frecuentemente estas cuestiones. Ciertamente si los liberales se preocuparan de estos asuntos descubrirían que grandes masas de población ven sistemáticamente limitada su participación activa, su consentimiento, en la vida política y social. Las desigualdades de clase, de género, o raza influyen de forma negativa y substancial en la medida en que tangiblemente es imposible afirmar que los individuos somos “libres e iguales”. Y es que, para Pateman, el estado está ineludiblemente atrapado en el mantenimiento y reproducción de las desigualdades en la vida cotidiana, lo que, claro está, deslegitima el propio orden político y social.

Esto es importante pues se señala que los procesos de elección, los procesos por lo

---

68 Pateman, C.: *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970.

69 Poulanzas, N.: “The problem of the capitalist state”. En R.M. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*, Londres, 1972.

70 Held, David: op. Cit., pág. 307

71 Pateman, C.: *The Problem of the Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*. Cambridge: Polity Press, 1985.

cuales nuestro consentimiento se hace efectivo no operan desde una igualdad efectiva. Además, para Pateman es prioritario señalar que el engranaje entre estado y sociedad civil no deja, a penas, espacio para la vida privada. No somos indemnes a la política, lo que plantea una necesidad acuciante. Se requiere reformular el método de regulación democrática, el modo en que el poder democrático es articulado, así como el ámbito que deberían tener las decisiones democráticas.

Desde esta urgencia de planteamiento muchos de ellos se irán separando de la izquierda marxista ortodoxa. Poulantzas, por su parte, sostendrá que es errónea la creencia de Marx y Lenin de que las instituciones de la democracia representativa pueden ser simplemente suprimidas por organizaciones de la democracia de masas. Y es que sin elecciones generales, sin libertad ilimitada de la prensa y asociación, sin una libre discusión de las opiniones, la vida se extingue de toda institución política. Poulantzas argumenta que la relación completa entre socialismo e instituciones democráticas, no solo puede ser considerada desde el prisma socialista del Este, sino que también debe de ser profundizado desde la decadencia de la reforma fallida de la socialdemocracia. Esta socialdemocracia ha desembocado en la primacía de la tecnocracia, de la “ingeniería social”, en ajustes de cartelera de las políticas sociales y económicas. El estado ha crecido, la socialdemocracia ha minado su propia visión, mientras la ciudadanía ha sido olvidada. Para el, la solución a este tipo de “olvido democrático” radica en la propia democratización del estado. Para ello, el parlamento, la burocracia estatal, y los partidos deben de ser configurados de modo que sean accesibles y responsables. Si queremos esto, será imprescindible formas locales de desarrollo democrático (desde las empresas, al papel de las mujeres, ecologismo, etc.). Poulantzas, si bien no da soluciones si apunta las necesidades.

MacPherson mantendrá una postura complementaria, haciendo un mayor énfasis en la idea de democracia participativa. El, como ya vimos, parte de una reelaboración de los argumentos de la tradición liberal, centrándose en el utilitarismo desarrollista de Mill, al que dará un giro más radical. MacPherson, sostendrá que la libertad y el desarrollo individual solo pueden alcanzarse plenamente a través de la participación directa y continua de los ciudadanos

en la regulación de la sociedad y del estado. Por lo tanto, desde un compromiso claro con la vertiente positiva de la libertad, el consentimiento solo se puede efectuar en la praxis de la acción y ejercicio político, no depositario en un representante. Defiende la necesidad de transformar nuestro sistema político, proponiendo una especie de sistema mixto, en el que se conjugasen partidos competitivos y organizaciones de democracia directa. El sistema de partidos tiene que ser reorganizado partiendo de principios menos jerárquicos, en los que la responsabilidad de las decisiones recaiga directamente sobre los agentes políticos, de manera que se rinda cuentas a los electores y a la sociedad. Para una democracia participativa sería imprescindible que los partidos se democratizaran según principios y procedimientos de democracia directa, y que así constituidos operaran en la estructura parlamentaria o del congreso, en el lugar de trabajo y en las estructuras sociales. Solo así podríamos acabar con la apatía social, con la deslegitimación del sistema político liberal. Esto no quiere decir que se prescindan de las estructuras del sistema democrático liberal. Muchas de sus instituciones centrales –competencia entre partidos, representantes políticos, elecciones, etc.– serán imprescindibles para la consolidación de una sociedad participativa.

### 3.1. Socialismo, retórica y hegemonía

En aquella misma línea desarrollan sus estudios Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, unos de los máximos exponentes del denominado postmarxismo. Nosotros nos centraremos en sus aportaciones por considerarlas clarificantes a la hora de profundizar en la comprensión retórica de la política, ya que el propio Laclau la usa como base para la reformulación democrática que juzga imprescindible:

“la izquierda debe comenzar a elaborar una alternativa creíble frente al orden neoliberal, en lugar de tratar simplemente de administrar a este último de un modo más humano. Esto, desde luego, requiere trazar nuevas fronteras políticas y reconocer que no puede haber política radical sin la identificación de un adversario”.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Laclau, E. y Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Ed. F.C.E., Buenos Aires, Argentina, 2004.



El pensamiento de Laclau y Mouffe, pero ante todo el de Laclau<sup>73</sup>, constituye a nuestro parecer una reflexión sumamente compleja y rica, en la que podemos señalar varios aspectos que nos sirven como guía en nuestra reflexión:

- a) En su obra encontramos un intento sin precedentes, por lo menos en cuanto a complejidad y recorrido, de reformular el paradigma socialista, abandonando para ello las viejas estrategias: pertenencia de clase, lucha obrera, etc. Se trata, sin abandonar una política dicotomizada en bloques, de construir una alternativa a la que se puedan sumar movimientos y reivindicaciones que no pueden ser sometidos a la descripción de clase. A este movimiento, a este fenómeno por el que una diversidad es capaz de construir un significado común –sin renunciar a su especificidad–, se la denominará, como ya hemos visto, hegemonía. Y por lo tanto, la función de un proyecto socialista debe consistir en la articulación y desarrollo de una nueva hegemonía de base retórica.
- b) Se persigue la revisión del paradigma socialista, pero al mismo tiempo, esta revisión no puede alcanzarse desde la perspectiva clásica y ortodoxa del socialismo-soviético. Los estudios de Laclau y Mouffe comportan un análisis de la política que podríamos denominar como integral; la política se aborda teniendo en cuenta diversos campos de estudio, como el psicoanálisis o la retórica aplicada. Precisamente, esta diversidad de instrumentos de análisis proporciona una base sólida desde la que comprender y describir el fenómeno político, en su faceta instrumental (la política), y en su descripción ontológica (lo político), como hemos expuesto antes. A nuestro modo de ver lo que aporta la descripción interna de “lo político” es una nueva manera de abordar este campo. Lo político será entendido como un campo vinculado a la lógica presente en los campos simbólicos de la retórica; de esta manera se parte de que

---

<sup>73</sup> En el capítulo cinco desarrollaremos las múltiples diferencias que nos separan del pensamiento de Laclau, pero sobre todo de la vertiente agonística de la política defendida por Mouffe.

no existen definiciones *per se*, sino construcciones semántico-significativas mediante las que se dota de sentido a lo que denominamos la política, pero que en realidad responde a lo que denominan como “vacío constitutivo”. Esta transitividad entre “lo político” y “la política” será, desde su punto de vista, lo que se ha perdido en las democracias liberales contemporáneas. Una estrategia socialista debería consistir en potenciar este tipo de perspectiva, y servir de plataforma para la conformación de nuevos significados producidos desde una diversidad de opciones socio-políticas que, sin embargo, son capaces de articular un significado común como equivalencia de este proceso. La hegemonía y su implementación son el objetivo de un proyecto socialista. Desde nuestra perspectiva mantenemos que este tipo de orientación no solo es novedosa, sino que sus aportaciones son sumamente enriquecedoras a la hora de constituir un nuevo modelo democrático, político y social.

- c) Es interesante señalar que los estudios de Laclau y Mouffe nos sirven para recuperar, desde el punto de vista analítico, la dicotomía presente en la orientación histórica del consentimiento, y que hemos localizado en “quién” consiente, y “qué” consiente. Obviamente, en su obra desarrollan una profundización tanto en el aspecto referente al “quién” como al “qué”, pero será en la conexión de estos dos aspectos donde enfrentaremos a los puntos más problemáticos de su propuesta. En la teoría postmarxista de Laclau y Mouffe el consentimiento queda perfilado e introducido en el marco de la hegemonía y de la representación. Sin embargo, hay que precisar que no debemos precipitarnos a la hora de dar un significado al término representación, dado que en la obra de estos autores su significado es dual: 1) representación como carácter propio de la política, como representatividad de múltiples orientaciones y significados, derivado este aspecto de su carácter contingente y retórico; 2) representación como el acto de representar, sea la voluntad de una persona, de un grupo, o una nación; mas esta representación en sus

análisis, siempre estará asociada al factor emergente de una hegemonía en la que se define nuestra voluntad mediante cadenas de equivalencia que emergen de una diversidad. Por lo tanto, de nuevo vemos como se reproduce una preocupación por el “quién”, ahora en el marco de una hegemonía constituida y descrita mediante una lógica retórica, pero se produce un grave descuido en cuanto al “qué”. El propio Laclau entenderá que este tipo de reflexión no es propia del ámbito de la política, catalogando a aquellas corrientes que si se encargan del, como corrientes que efectúan una etización de la política<sup>74</sup>.

Teniendo estos puntos presentes, cabe señalar que para su análisis Laclau y Mouffe se centrarán en un momento de partida, la constitución de la ortodoxia marxista que subsumirá toda la diversidad existente en la sociedad bajo los parámetros concretos de pertenencia a un partido y a una clase. Esta identificación de individuo, clase y partido se hará de manera organicista, y desde presupuestos supuestamente científicos derivados de la asunción acrítica del denominado materialismo histórico y de su mecanicismo objetivista.

La ortodoxia marxista, y la fe de partido, comenzarán a formalizarse como la necesidad de establecer una hegemonía política plena, ante lo que algunos anunciaban como “crisis del marxismo”<sup>75</sup>. Esta crisis, que constituirá el trasfondo de todos los debates marxistas desde fines del siglo hasta la guerra, aparece dominada por dos momentos fundamentales: la nueva conciencia de la opacidad de lo social, de las complejidades y resistencias de un capitalismo crecientemente organizado; y la fragmentación de las distintas posiciones de los agentes sociales respecto a la unidad que, de acuerdo al paradigma clásico, hubiera debido existir entre las mismas. Por lo tanto la crisis no era solo un momento pasajero dentro del marxismo. A partir de entonces una proliferación de cesuras y discontinuidades pasan a quebrantar la unidad de un discurso que se consideraba profundamente monista. El

---

<sup>74</sup> Que señalar, que en el presente apartado haremos una presentación de su obra cumbre *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que nos permitirá adentrarnos en la lógica que presentan a la hora de construir su concepto y propuesta política. Nuestras críticas, serán abordadas en el capítulo seis.

<sup>75</sup> En 1898, Thomas Masaryk acuñará una expresión que pronto habría de popularizarse: la «crisis del marxismo».

marxismo comenzará a formalizar una ortodoxia, unos principios de partido, que asuman la tarea de actuar claramente como principios cohesionadores de la diversidad, identificándolos como pertenecientes a una misma clase, y consiguientemente como miembros de un mismo colectivo e interés.

Una de las primeras en tratar este tema, es decir, el problema de la diversidad dentro de la supuesta unidad incontestable de clase será Rosa Luxemburgo. Ella discutirá un tema muy concreto: la eficacia y el sentido de la huelga de masas como herramienta política; pero este tema implica, para ella, la consideración de dos problemas vitales para la causa socialista: la unidad de la clase obrera y el curso de la revolución en Europa. Primero analizará el problema de la unidad de clase en el marco de la revolución proletaria en Rusia, centrándose en el proceso de la huelga de masas<sup>76</sup>. Según Luxemburgo encontramos diferencias significativas entre los procesos revolucionarios ruso y alemán, lo que incide directamente en la posibilidad de hablar de unidad de clase.

La experiencia rusa mostraba que hay una interacción y enriquecimiento mutuo y constante entre las dimensiones política y económica de la huelga de masas. En el contexto del Estado zarista ningún movimiento reivindicativo aislado quedaba encerrado en sí mismo, sino que se transformaba en un ejemplo y un símbolo de resistencia y, consecuentemente realimentaba y daba origen a otros movimientos. Estos movimientos surgían en puntos no preconcebidos y tendían a expandirse y generalizarse en formas imprevisibles; de tal modo, estaban más allá de la capacidad de regulación y organización de ninguna dirección política o sindical. Este es el sentido del «espontaneísmo» luxemburguiano. La unidad entre lucha económica y lucha política —es decir, la unidad de la clase obrera en cuanto tal— es la resultante de este movimiento de realimentación e interacción. Pero, a su vez, este movimiento no es otra cosa que el proceso mismo de la revolución. Y este aislamiento y fragmentación no es un hecho aislado: es un efecto estructural del Estado capitalista, que sólo es superado en un clima revolucionario. Es decir, que las leyes necesarias del desarrollo capitalista se erigen en garantía de la futura situación revolucionaria en Alemania. De modo

---

<sup>76</sup> Luxemburgo, D.: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI de España, 1974.

que el problema de las diferencias entre Oriente y Occidente, que de Bernstein a Gramsci habría de tener tanta importancia en la discusión estratégica del socialismo europeo, era resuelto así en la dirección de su anulación<sup>77</sup>.

Pero la teoría “espontaneísta” propuesta por Luxemburgo, de por sí no aseguraría una identificación de clase, ni mucho menos la afirmación y demostración del carácter necesario de las leyes objetivas del desarrollo capitalista, leyes que conducen a la proletarización de los sectores medios y del proletariado, lo que garantizaría la unidad de la clase obrera. Afirmación que se derivaría de su propia teoría: el espontaneísmo señala que en una situación revolucionaria es imposible fijar el sentido literal de cada lucha parcial, porque cada una de ellas es desbordada en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema. Esto significa que, en una situación revolucionaria, el sentido de toda movilización aparece, por así decirlo, desdoblado: aparte de sus reivindicaciones literales específicas cada movilización representa al proceso revolucionario como conjunto; y estos efectos totalizantes son visibles en la sobredeterminación de unas luchas por otras. Ahora bien, esto no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo: el desbordamiento del significante por el significado<sup>78</sup>. La unidad de la clase obrera es, por tanto, una unidad simbólica.

Por todo ello, la obra de Luxemburgo es imprescindible ya que en ella se avanza como en ninguna, había la determinación de los mecanismos específicos de esta contingencia. Aquí, sin embargo, comienzan los problemas, pues para Rosa Luxemburgo la unidad que se constituye como resultante de este proceso es una unidad muy precisa: es una unidad de clase.

---

77 Sobre el conjunto del debate alemán en torno a la huelga de masas, véase L. Salvadori, «La sozialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze fra Oriente e Occidente», en E. J. Hobsbawm et al. (comp.), *Storia del marxismo*, vol. II, 1979, pp. 547–594.

78 Cf. T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, 1977. « [...] Podría decirse que hay condensación cada vez que un solo significante nos induce al conocimiento de más de un significado; o más simplemente: cada vez que el significado es más abundante que el significante. Es así que ya definía al símbolo el gran mitólogo alemán Creuzer: por «la inadecuación del ser y de la forma y por el desbordamiento del contenido en comparación con su expresión [...]», p. 291

Ahora bien, no hay nada en la teoría del espontaneísmo que asegure lógicamente esta conclusión. Al contrario, la lógica misma del espontaneísmo parecería implicar que el tipo de sujeto unitario resultante debería ser, en gran medida, indeterminado. Pero si la unidad es ese proceso de sobredeterminación, habría que justificar por qué debería acontecer una superposición necesaria entre subjetividad política y posiciones de clase; explicación que Luxemburgo no realiza.

El concepto de “hegemonía” surgirá precisamente en un contexto dominado por la experiencia no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista en un universo político–discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de “necesidad” al horizonte de lo social. Sin embargo la respuesta marxista, constituyó su propia ortodoxia, un dogma de partido. Conscientes de la necesidad de cerrar la grieta abierta en la identidad de clase, al mismo tiempo que entendiendo la dislocación a la que los diferentes grupos y facciones se enfrentaban, se constituirá un ideario en el que se formalizará la necesidad de un movimiento de infraestructura que consolide la unidad de clase. Para ello es necesario constituir unas bases sólidas que solo se podrían conseguir mediante las leyes científicas aportadas por la ciencia marxista, el mecanicismo objetivista del materialismo histórico. Tal y como nos dice Laclau:

“Es sabido cómo esa “necesidad” fue concebida por la Segunda Internacional: como una necesidad natural, fundada en la asimilación entre marxismo y darwinismo. La influencia darwiniana ha sido con frecuencia presentada como sustituto, en el marxismo vulgar, de la dialéctica hegeliana; pero la verdad es, por el contrario, que en la concepción ortodoxa hegelianismo y darwinismo se combinaron para formar un híbrido que pudiera satisfacer los requerimientos estratégicos”<sup>79</sup>

Será esta línea la que dé forma a la estrategia seguida por los sectores “ortodoxos” del marxismo. En la génesis de sus idearios cabría destacar a Kautsky<sup>80</sup>, quien sostuvo como prueba irrefutable de la ciencia marxista, los acontecimientos ocurridos en la Alemania posterior a 1849: la autonomía de la clase obrera, su unidad y el colapso del sistema

---

<sup>79</sup> Ibid. pág. 47

<sup>80</sup> Kautsky K., *The class struggle*, Nueva York, 1971.

capitalista se presentaban como datos de la experiencia. Kautsky pretendió negar la realidad, configurando un ideario intelectual en el que la cientifidad de la teoría no podía ser negada por los acontecimientos, ya que éstos, en última instancia, a corto o largo plazo sucumbirían a lo que la ortodoxia intelectual señalaba.

La historia será leída desde el dogma intelectual ortodoxo como una sucesión lineal de acontecimientos que, curiosamente, al estilo teleológico cristiano, apunta una supuesta dirección y sentido irreversible del proceso, esto es, de la sociedad, de la política y de la economía. Un buen ejemplo de la forma en que Kautsky concebía la lucha proletaria lo encontramos en su concepto de “guerra de desgaste”. Con este concepto no se refería a una táctica especial, sino al conjunto de acciones políticas que la clase obrera había llevado a cabo desde la década de 1860. La guerra de desgaste supone tres cosas: 1) la identidad preconstituida de la clase obrera, que mina progresivamente el poder del adversario y que no modifica en ningún sentido esencial su identidad a través de esa lucha; 2) una identidad igualmente preconstituida de la burguesía, que acrecienta o reduce su capacidad de dominio, pero que bajo ninguna circunstancia cambia de naturaleza en dicho proceso; 3) una línea de desarrollo prefijada —nuevamente, las “leyes inexorables” — que da sentido tendencial a la guerra de desgaste. Esta estrategia ha sido comparada a la “guerra de posición” gramsciana. En realidad, los dos conceptos son profundamente diferentes. La guerra de posición presupone el concepto de “hegemonía” que, como veremos, es incompatible con la idea de un desarrollo lineal y predeterminado y, sobre todo, con el carácter preconstituido de los sujetos kautskianos.

De esta manera la ortodoxia marxista estructuraba su dogma, cada vez con mayor intransigencia y opacidad. Ante esto no tardaron en aparecer visiones críticas en el seno del marxismo, algunas de las más importantes en Italia con Croce y Gentile; también en Austria con Bernstein, o en Francia con Sorel. Visiones que intentarán plantear una descripción de lo político de una manera menos estricta y más adecuada a los datos reales de la formación del poder, así como del significado político-social.

Para comprender estas posiciones debemos emprender un camino, desde las primeras críticas del reformismo al gradualismo; comenzando con la aportación de Bernstein. Pero

antes lo primero que debemos de tener en cuenta son las diferencias entre los diferentes movimientos, más o menos críticos, que surgen dentro del marxismo: reformismo, revisionismo y gradualismo. Y lo haremos recurriendo Laclau y Mouffe:

“Al intentar precisar, pues, la diferencia entre reformismo y revisionismo, debemos indicar que lo esencial en la práctica reformista es el quietismo político y el encerramiento corporativo de la clase obrera. El dirigente reformista intenta defender las conquistas e intereses inmediatos de la clase y tiende, por tanto, a considerar a ésta como a un sector segregado, dotado de identidad y fronteras perfectamente definidas. Ahora bien, para esto no es necesaria una teoría «revisionista»; una teoría «revolucionaria» puede cumplir la misma función —en muchos casos mejor— en la medida en que aísla a la clase obrera y remite a un futuro indeterminado todo cuestionamiento de las estructuras de poder existentes. Ya hemos visto el carácter conservador del radicalismo kautskiano. El reformismo no se identifica con ninguno de los dos términos en la alternativa revisionismo/ortodoxia, sino que corta transversalmente a ambos. Lo que enfrenta básicamente a revisionistas y ortodoxos no es, por tanto, la cuestión del reformismo. Tampoco lo es el problema de la transición pacífica o violenta del capitalismo al socialismo —punto respecto al cual, por lo demás, los «ortodoxos» estaban lejos de tener una posición clara y unánime. El punto central de divergencia es que, mientras para los ortodoxos la superación de la fragmentación y división propias de la nueva etapa capitalista había de ser la resultante de un movimiento de la infraestructura, para el revisionismo había de resultar de una intervención política autónoma”<sup>81</sup>.

Por lo tanto el reformismo es una práctica político-sindical que en lo principal no cuestiona el estatus preferencial de la clase obrera, mientras que el revisionismo efectúa una revisión profunda del paradigma marxista, ya no se puede hablar de una clase obrera única y cerrada, sino que debemos comprender la convivencia de diversos grupos en el seno de lo que se definía como clase obrera. Por ello el revisionismo escindía la política y la economía. Esto supone un ataque directo contra la ortodoxia marxista. Por último el gradualismo puede ser definido como una teoría de la transición al socialismo. Pero lo más reseñable en Bernstein es su descripción de la autonomía de lo político respecto a la infraestructura, lo cual es la verdadera novedad de la intervención bernsteiniana. Ni la evolución económica conducía a la proletarianización de las clases medias y del campesinado y a la polarización creciente de la sociedad, ni la transición al socialismo podía esperarse de un estallido revolucionario subsiguiente a una dura crisis económica. En tales condiciones, el socialismo debía cambiar de terreno y de estrategia.

---

81 *Hegemonía y estrategia socialista*; Ob. cit., pág. 61



Según Bernstein la unidad de clase a diferencia de Kautsky no podía ser sostenida, ni afirmada desde la necesidad de supuestas leyes inamovibles. En el caso del autor austríaco, la especificidad del vínculo político escapa a la cadena de necesidad defendida por la ortodoxia; y es que si la clase en la esfera económica aparece cada vez más dividida, y su unidad se construye autónomamente a nivel político, ¿en qué sentido esta unidad política es una unidad de clase? Para él es necesario adoptar reformas de nivel gradualista y revisionista que nos acerquen a una perspectiva y realidad socialista. Insiste en que el partido socialdemócrata debe ser un partido de todos los oprimidos y no sólo de los obreros, al mismo tiempo que concibe a esta unidad como la de un conjunto de sectores que aceptan el punto de vista de los obreros y que los reconocen como la clase dirigente. La superioridad de la clase obrera sigue siendo mantenida, pero no desde presupuestos deterministas; la centralidad de la clase obrera partirá de un tipo de argumentación histórico contingente —por ejemplo, desde el argumento que sostiene que la clase obrera está mejor preparada que otros sectores para desempeñar el papel de líder debido a su grado de concentración y organización.

Sin embargo, a pesar de que el esencialismo parece desaparecer en la obra bernstiana, de nuevo nos encontramos con la primacía de la clase obrera, pero ante todo de la clase obrera como vehículo del progreso y del carácter ascendente del ser humano; lo que lo llevará a hablar del concepto de evolución, de *Entwicklung*<sup>82</sup>. De ahí que si “los hechos” se liberan de las conexiones esencialistas, que en la concepción ortodoxa los ligaban entre sí, es para volver a unificarse en una teoría general del progreso no ligada a ningún mecanismo determinable. La ruptura con el objetivismo mecanicista que consideraba a las clases como sujetos trascendentes se verifica a través de la postulación de un nuevo sujeto trascendente —el sujeto ético— que, en una humanidad crecientemente liberada de la necesidad económica, pasa a imponer su dominio. A partir de aquí es imposible avanzar hacia una teoría de la articulación y la hegemonía, tal y como señalan Mouffe y Laclau. Por ello, es hora de pasar a la segunda propuesta crítica que analizan los dos postmarxistas, la del sindicalismo revolucionario de Georges Sorel.

---

82 Acerca de las características de la *Entwicklung* bernsteineana, véase Vernon L. Lidtke, «Le premesse teoriche del socialismo in Bernstein», *Annali*, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, xv, 1973, pp. 155–158.

*.Hacia una noción retórico-constructivista de la hegemonía.*

Lo que atraerá a Sorel<sup>83</sup> del marxismo no es una teoría de la estructura necesaria del devenir histórico, sino la teoría de la formación de un nuevo agente —el proletariado— capaz de operar como fuerza aglutinante que reconstituya en torno a sí una forma más alta de civilización y detenga el declive de la sociedad burguesa. Teniendo esto presente Mouffe y Laclau puntualizan:

“Aquí interviene el otro elemento del análisis soreliano: para él el marxismo no es sólo el análisis científico de la sociedad; es también la ideología que unifica al proletariado y da sentido tendencial a sus luchas. Los “soportes expresivos”, por tanto, operan como elementos de condensación y aglutinación de fuerzas históricas —a las que Sorel habrá de llamar “bloques”—. Respecto al marxismo ortodoxo, Sorel ha desplazado el terreno en un punto decisivo: el campo de las llamadas “leyes objetivas” ha perdido su carácter de sustrato racional de lo social y ha pasado a ser el conjunto de formas a través de las cuales una clase se constituye como fuerza dominante y se impone al resto de la sociedad.”<sup>84</sup>

Por lo tanto lo que tenemos es una descripción de la política que camina en la dirección de una definición contingente de su articulación. Es la voluntad de grupos diferenciados la que opera un ejercicio de captación de otras voluntades, mediante un ejercicio de acción. En esta línea insertará sus reflexiones acerca del papel y significado de la “huelga general” sindicalista, o mismo de la “revolución de Marx”. La “huelga general” sindicalista o la “revolución” de Marx son mitos en tanto funcionan como puntos ideológicos de condensación de una identidad proletaria constituida a partir de una dispersión de posiciones de sujeto. Sorel está describiendo, o preconfigurando la teoría del mito. Desde esta perspectiva, la huelga general es analizada como un principio regulador que permita al proletariado pensar la *mélange* de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara. Sin embargo, su teoría volverá a identificar a la clase obrera como protagonista:

“Para Sorel, por tanto, la posibilidad de una división dicotómica de la sociedad no se da como dato de la estructura social, sino como construcción al nivel de los «factores morales» de los enfrentamientos entre los grupos. Aquí nos encontramos, sin embargo, con el problema que hemos visto volver persistentemente en estas páginas, cada vez que

---

83 Sorel G., *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1967. Entre los trabajos contemporáneos acerca de Sorel, hemos encontrado particularmente útiles los siguientes: Michele Maggi, *La formazione dell'egemonia in Francia*, Bari, 1977.

84 *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág. 70

una corriente marxista intentaba romper con el economicismo y fundar, a algún otro nivel, la unidad de la clase: ¿por qué ese sujeto reconstituido política o míticamente tiene que ser un sujeto de clase?”<sup>85</sup>

Efectivamente, la teoría soreliana presenta una descripción claramente contingente de la formación político-social, pero todavía continúa estancada en un lenguaje y en una lógica un tanto estricta. Para poder caminar decididamente hacia una concepción retórico-hegemónica del acontecimiento político hay que tener en cuenta dos aspectos constitutivos para una teoría de este tipo: a) la evolución y génesis del concepto de hegemonía en la doctrina de partido marxista-leninista; b) y el concepto de “bloc” soreliano. Ahora bien, para los dos autores postmarxistas, solamente en Gramsci podremos comenzar a atisbar una teoría claramente hegemónica y retórica.

*.Evolución y génesis del concepto de hegemonía en la doctrina de partido marxista-leninista:*

Laclau y Mouffe partirán de los análisis que Perry Anderson<sup>86</sup> realiza acerca del surgimiento del concepto de hegemonía en la socialdemocracia rusa —de ahí lo tomarán los teóricos del Komintern y, a través de ellos, llegará a Gramsci—. Las conclusiones de su estudio son claras: el concepto de hegemonía viene a llenar un espacio dejado vacante por la crisis de lo que, de acuerdo a los cánones del «etapismo» plejanoviano, hubiera sido un desarrollo histórico normal. La hegemonización de una tarea o de un conjunto de fuerzas políticas pertenece, por tanto, al campo de la contingencia histórica. En la socialdemocracia europea el problema central había sido la dispersión de posiciones de la clase obrera y el quebrantamiento de la unidad que la teoría marxista postulaba entre las mismas. El propio grado de madurez de la civilización burguesa reflejaba su orden estructural en el interior de la clase obrera y subvertía la unidad de esta última. Por el contrario, en el caso de la teoría de la hegemonía, tal como fuera formulada en el contexto ruso, serán los límites de una

---

85 *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág. 73

86 Anderson, Perry: “The antinomies of Antonio Gramsci”, *New Left Review*, num. 100, 1979, pp. 15 ss.

civilización burguesa insuficientemente desarrollados los que obligarán a la clase obrera a salir de sí misma y a asumir tareas que no le son propias. Así:

“Finalmente, en tanto que el desajuste y crisis del paradigma era, en los otros casos, un fenómeno negativo, aquí es un fenómeno positivo: el desajuste entre tareas burguesas y capacidad de la burguesía para realizarlas es la pasarela hacia una toma del poder político por parte del proletariado. Por eso mismo, en el caso europeo la conceptualización de las formas del desajuste podía limitarse a las categorías negativas de una transitoriedad y contingencia que era preciso vencer; en el caso ruso, por el contrario, al ser los desajustes coyunturas positivas que permiten el avance de la clase obrera —una cierta forma que ésta encuentra de infiltrarse en la historia— era preciso caracterizar de algún modo el nuevo tipo de relación que se establecía entre la clase obrera y aquellas tareas —ajenas a su naturaleza de clase— que ésta debía asumir en un momento determinado. -Hegemonía- fue el nombre dado a esta relación anómala”.<sup>87</sup>

Pero si queremos comprender como este concepto nos acerca a una comprensión retórica de la política, debemos de precisar la relación hegemónica en el marco de la socialdemocracia rusa. Según nuestros autores, al hablar de hegemonía es necesario tener en cuenta dos relaciones muy diferentes: a) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que es su agente «natural», y b) la relación entre la tarea hegemónizada y la clase que la hegemoniza.

En la primera relación, observaríamos la relación típica establecida por el antagonismo de clase, burguesía y proletariado, por lo que la cadena de asignaciones significativas desarrollaría su narración en el marco de pertenencia y confrontación. Sin embargo en la segunda, nos encontramos con una anomalía, es el caso de la socialdemocracia rusa, ya que como hemos señalado, la burguesía en este país no estaba estructurada para acometer la hegemonización y cambio, por lo que este papel tiene que ser hegemónizado por otro protagonista, que como ya sabemos será la clase obrera. Pero aquí surgirá una novedad. Obviamente, la unidad de la clase obrera en la relación primera era establecida por la dicotomía entre clases, sin embargo en el caso ruso la clase obrera debía crear de nuevo una unidad que identificase sus intereses diversos, nos estamos asentando en la contingencia establecida por los presupuestos de la relación segunda. Una unidad constituida en el seno de un ejercicio, el ejercicio de hegemónizar el poder y estructurar un nuevo estado. Ahora bien, ¿por qué es

---

<sup>87</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit. págs. 80-81

importante para nuestra investigación este aspecto de constitución de la hegemonía? Pues precisamente porque este tipo de relación se desarrolla sobre la categoría de contingencia. El tipo de relación segunda carece de toda especificidad conceptual positiva y se reduce a ser un campo de derivación contingente en las relaciones entre agentes constituidos fuera de la misma. Por lo tanto, la narración segunda nos acerca a la comprensión de la política como categoría retórica. Esto se observa muy bien en los análisis de Trosky sobre el proceso hegemónico y de modo aún más claro en la constitución de la denominada “alianza de clases” propuesta por Lenin; no obstante ninguna de ellas llevará una teoría de la hegemonía a sus últimas consecuencias, sino que la harán sucumbir ante las estructuras esencialistas de clase, o pseudocientifistas del dogma de partido.

En el caso de Trosky, este defendía –frente a la concepción menchevique del establecimiento de una república burguesa democrática a la caída del zarismo, y frente a la concepción bolchevique de un gobierno obrero y campesino que restringiera sus reformas al marco democrático–burgués— la posibilidad de un gobierno obrero que efectuara una transición directa al socialismo. Precisamente, su “revolución permanente” se basaba en la anomalía que hemos denominado “hegemonía”. Tal y como nos dice Laclau:

“esta posibilidad la derivaba de las peculiaridades del desarrollo histórico ruso debilidad de la burguesía y la civilización urbana; crecimiento desmesurado del Estado como maquinaria militar y burocrática que se autonomizaba de las clases; inserción de formas de capitalismo avanzado resultantes del “privilegio del atraso”; frescura del proletariado ruso como consecuencia de la ausencia de tradiciones que lo ligaran a una sociedad civil compleja, etc.”<sup>88</sup>

Por lo tanto, la autonomización del estado y la capacidad de ser hegemonizado por la clase obrera, frente a su agente natural, la burguesía para Trosky, parten de un contexto circunstancial, algo que se ha derivado del paradigma normal. La hegemonía será entendida como un vehículo contingente que permite a la clase obrera la consecución de sus intereses. Sin embargo, la clase en sí, sigue instalada en la órbita de las esencias. La hegemonía en Trosky nos acerca al carácter histórico de las estructuras políticas, al carácter narrativo de lo

---

88 *ibid.* pàg. 83

político, sin embargo los agentes realizadores de la política siguen instalados en presupuestos esencialistas. Que la economía determina últimamente a los procesos históricos es algo que se establece para Trotsky a un nivel tan extrahistórico y de un modo tan dogmático como en el caso de Pokrovski. Quedan así irremediablemente enfrentados un orden de las “esencias” y un orden de las “circunstancias”.

*.Leninismo: ¿democracia o autoritarismo?*

Un paso más allá lo dará el leninismo, que entenderá la hegemonía como la dirección política a seguir en el seno de una alianza de clases. Para el leninismo, el campo de constitución de las clases será el de las relaciones de producción, mientras que el campo de la política será aquel en el que sus intereses diversos estarán representados. Por primera vez se establece una concepción claramente democrática de la representatividad. Sin embargo la noción de intereses se reduce a su representación bajo la tutela de una única clase, a eso se refiere con la noción de alianza de clases. Es más lo que formula esta posibilidad es la existencia de un enemigo común, el capitalismo. No obstante esta unidad es circunstancial y no afectará a la identidad de los diversos componentes de la alianza, alianza que, como ya hemos señalado, se concibe bajo la forma de intereses, que en última instancia son altamente incompatibles entre sí, de ahí el lema de “golpear juntos marchar separados”. Pero a pesar de esta concepción de la hegemonía hay que señalar dos ambigüedades: este concepto se asociará a las concepciones más autoritarias; pero la relación hegemónica supone una concepción de la política netamente democrática.

En este sentido, se hace necesario abordar las condiciones de una práctica democrática y de una práctica autoritaria de la hegemonía: si nos atenemos a la democracia democracia, la ortodoxia socialista siempre había desarrollado una política y teoría centrada en las reivindicaciones de la clase obrera. Sin embargo, la noción de hegemonía y sus desajustes de etapas obliga a abandonar este gueto clasista, para transformarse en articulador de la multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones que superan y trascienden su etapismo clasista. Laclau y Mouffe inciden en que la práctica hegemónica tiene resultados de alto

espectro democrático: 1) la propia identidad de las clases se transforma por las categorías hegemónicas que asumen; 2) la práctica hegemónica nos abre al campo discursivo en el que las identidades de los sujetos participantes son transformadas, conformando una nueva noción de identidad que desborda la estrecha demarcación de clase; 3) esto supone una transformación en la concepción de la política que ya no puede ser definida únicamente como representación de intereses, pues la propia práctica política articulada hegemónicamente transforma estos intereses, lo que supone un aspecto constitutivo de la democracia; 4) por último, la contingencia opera en la práctica hegemónica una concepción precaria de la identidad, que se define como contingente, esto es, como resultado de la articulación precaria entre varias posiciones de sujeto, en consecuencia, Laclau y Mouffe sostienen que es la identificación misma entre agentes sociales y clases lo que está implícitamente cuestionado.

El paso de una concepción democrática a una concepción autoritaria de observa con claridad en el transcurso del ¿qué hacer? de Lenin a la bolchevización de los partidos comunistas bajo el Komintern, lo que supone la consolidación de un dogma de partido, reflejado en el autoritarismo de la política comunista. Se crea un nuevo dogma, con las pautas metafóricas clásicas<sup>89</sup>; en este nuevo dogma se sostiene, como en todos los autoritarismos sean políticos o religiosos, que hay un “para sí” de la clase, una verdad que debe ser alcanzada. Para ello, existe un grupo que está en posesión de las capacidades necesarias para guiar a la sociedad a esta panacea, este grupo sería una vanguardia esclarecida que asumirá una función tutelar y claramente paternalista. Existe una ciencia socialista que debe regir las vidas de sus ciudadanos. Pasamos de una concepción de la democracia directa a una noción autoritaria donde no habrá consentimiento ni reflexión acerca de nuestra voluntad, sino adoctrinamiento y verdad impuesta. En este entrecruzamiento entre ciencia y política es donde está la raíz de la política autoritaria.

---

89 Lo que volveremos a observar en la contranarrativa americana en nuestros días, como señalaremos en la segunda parte.

*.Del autoritarismo monológico a la democracia ideológica: Gramsci*

Laclau y Mouffe, por lo tanto, consideran que el comunismo soviético no era capaz de diseñar una estrategia óptima que pudiera establecer alianzas no doctrinales, a la vez que permitiera un cálculo político que se enfrentara a las bases liberal-capitalistas.

No obstante, si encontrarán las bases de esta estrategia en la revisión del socialismo llevada a cabo en Italia por Gramsci. A juicio de nuestros autores, Gramsci ha sido leído de dos maneras diferentes: Bien como un autor netamente italiano que desarrolla y centra su teoría en los grandes problemas que sacuden la Italia de su época: fracaso del proyecto *risorgimentalista* de constituir un Estado unificado; la fuerte división regional existente entre un norte rico y altamente industrializado frente un *Mezzogiorno* agrícola; una flaccidez política de los sectores católicos aglutinados bajo la hegemonía del Vaticano; o la inestabilidad de un sistema capitalista inconsecuente con la realidad deficitaria italiana.

Sin embargo, otros autores como Laclau, constatarán una profundización en la comprensión del poder y de la formación de las hegemonías políticas, todo ello desde la asunción de la ideología como factor constitutivo de la acción política. Gramsci desarrolla una teoría de la revolución que sirve para operar en las sociedades occidentales que se definen por su complejidad y fragmentación.

Pero, ¿qué es lo realmente nuevo frente a la doctrina leninista? Simplemente su propia comprensión del fenómeno político, y de la asignación y formación de significados político sociales. Gramsci ve este fenómeno como una producción de significados comunes bajo los cuales los intereses fragmentados pudieran encontrar uno común desde el que las propias identidades de los sujetos fueran transformadas. Por lo tanto, lo radicalmente nuevo “es una ampliación, mayor que en cualquier otro teórico de su tiempo, del terreno atribuido a la recomposición política y a la hegemonía, a la vez que una teorización de la naturaleza del vínculo hegemónico que va claramente más allá de la categoría leninista de alianza de clases.”<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág. 100



Gramsci, aunque partiendo de un enfoque leninista en el que la clase obrera se perfila como la clase elegida y dirigente, desarrollará una noción muy novedosa de la acción y formación política. Esto se observa de manera muy clara en su reflexión acerca de la cuestión meridional. La sociedad meridional, según Gramsci, está constituida por tres clases fundamentales: jornaleros y campesinos pobres, políticamente inconscientes; pequeños y medios campesinos que no trabajan la tierra pero que obtienen una renta que les permite vivir en la ciudad, normalmente como empleados estatales, los cuales desprecian y temen al trabajador de la tierra y hacen de intermediarios para el consenso entre campesinos pobres y la tercera clase, aquella de los grandes terratenientes que, a su vez, contribuyen a la formación de la intelectualidad nacional, con personalidades del valor de Benedetto Croce y de Giustino Fortunato.

Para poder despedazar este bloque se necesitaría de la formación de una clase de intelectuales medios que interrumpan el flujo del consenso entre las dos clases extremas favoreciendo así la alianza entre campesinos pobres y proletariado urbano. Por lo tanto, es en este movimiento del plano “político al plano intelectual y moral” donde se opera la transición decisiva hacia un concepto de hegemonía que va más allá de la “alianza de clases”. La ideología será el nexo unificador, en el que la diversidad de intereses pueda constituirse como un “bloque histórico”. La ideología, leída de esta manera, se muestra como impulso sin precedentes a la hora de constituir una comprensión retórica de la política, en el mismo sentido que en Sorel las nociones de mito, o “blocq”. Sin embargo, la noción de Gramsci implica un claro avance por cuanto la teoría de la hegemonía como articulación supone la idea de una pluralidad democrática, en tanto que el mito soreliano estaba simplemente destinado a recrear la unidad de la clase, y sus sucesivas versiones trataban siempre de asegurar una línea de partición radical en el seno de la sociedad y nunca de construir, a través de un proceso de reagregación hegemónica, un nuevo Estado integral.

*.De la “sociedad” a una articulación democrática radical*

Según nuestros autores para encarar los desafíos de nuestra sociedad, la respuesta, obviamente, no radica en un esencialismo economicista ni socialista, y ni mucho menos neoliberal. Una respuesta acertada solo podría establecerse desde la reelaboración democrática, a través de su inserción en una teoría de la hegemonía que proponga la significación de los conceptos políticos y relaciones sociales, a partir de un marco contingente, y en definitiva abierto al devenir de una pluralidad significativa. Esto es, que permita la adhesión y creación de nuevas metáforas y metonimias bajo las que integrar esa pluralidad de luchas y significados. A esta práctica de constitución de significados bajo los que se produzca una identificación, se la denomina hegemonía, y al marco que sustente esta política, democracia radical.

El socialismo hasta el momento presente, afirman Laclau y Mouffe, ha estado estancado en viejos presupuestos, a saber: el estancamiento socialdemócrata en viejas categorías esencialistas, y las reformulaciones de estas categorías en el interior de teorías abstractas e ideales que pretenden superar la fragmentación mediante una serie de artilugios teóricos al servicio del consenso y de la verdad ideal. Como, ya se habrá identificado, la segunda tendencia está representada principalmente por el teórico de la Acción Comunicativa, Jürgen Habermas<sup>91</sup>. Pero ahora debemos ocuparnos de su argumentación respecto al estancamiento socialdemócrata en viejas categorías esencialistas:

---

91 Habermas es uno de los baluartes de la reforma democrática de corte deliberativo, que constituye sin duda, uno de los paradigmas actuales de mayor vigencia y alcance. La relación de Mouffe y Laclau con este autor y modelo democrático es sumamente ambivalente, cuando no, ampliamente crítica. Decimos ambivalente porque una parte comparten los presupuestos críticos que impulsan al germano (crítica al modelo neoliberal, necesidad de reformular la democracia y la acción social desde bases contingentes y discursivas, etc.), pero discreparán ampliamente con la lógica interna de la teoría (su formalismo, su carácter aglutinador y sintetizador, una supuesta tendencia a la homogeneización y reproducción social, etc...). Aunque las posturas en este caso serán diferentes entre Laclau y Mouffe. Podríamos sostener que la postura de Ernesto Laclau es moderada, en cuanto sus críticas pretenden estructurar una propuesta que profundice en las bases de las instituciones de la democracia liberal, sin por ello señalar una negatividad constitutiva en las mismas; por la contra, la postura de Mouffe, como veremos, sobre todo en su obra *On the political* es sumamente crítica frente a estos paradigmas. Mouffe incluirá a Habermas dentro de lo que denominará “puritanismo de las buenas intenciones”, al que identifica con el ideal liberal del multiculturalismo. Según Mouffe lo único que lograrán estas teorías es reproducir y afianzar el liberalismo. Ella propondrá un sistema político abierto a las coaliciones y al principio de antagonismo, inherente a la praxis política: a este sistema lo nominará como “democracia agonista”. Nosotros discreparemos en muchos puntos con estos autores, tanto en sus críticas a la propuesta democrática derridiana, como en las críticas paralelas al modelo habermasiano. Esto lo estableceremos mediante un diálogo a tres bandas.

El socialismo transformado, como hemos visto, en la reformulación socialdemócrata y aún bienestarista, no logrará adoptar las medidas oportunas que garanticen una alternativa al bloque liberal. Las razones de este fracaso son varias, pero pueden reconducirse finalmente a dos que son fundamentales. La primera es la ausencia de todo proyecto hegemónico: habiendo renunciado a todo intento de articular un vasto frente de luchas democráticas, y aspirando a representar pura y simplemente los intereses obreros, la socialdemocracia era impotente para alterar la lógica social y política de los aparatos del Estado.

Una segunda razón que explica la parálisis de la socialdemocracia respecto a la posibilidad de todo cambio estructural, es la persistencia del economicismo de la Segunda Internacional, la idea de que la economía constituye un espacio homogéneo dominado por leyes necesarias y que no es susceptible de regulaciones conscientes. Laclau y Mouffe argumentarán que el socialismo, a pesar de los atisbos de reformulación teórica que ha experimentado, sigue siendo deudor de lo que ellos denominan como último reducto del esencialismo, refiriéndose *al economicismo*. *Ya que en última instancia la economía será la piedra angular que permita explicar la constitución de grupos, ideologías, y hegemonías. Pondrán* como ejemplo de este esencialismo, Braverman y sus opositores Edwards, Gordon y Reich<sup>92</sup>. Mientras el primero sigue definiendo la clase desde presupuesto homogéneos economicistas; los segundos definirán la clase obrera de las sociedades contemporáneas desde los presupuestos básicos de fragmentación y complejidad. Estos, señalarán que para una adecuada comprensión de nuestras sociedades, y por lo tanto para un posible proyecto socialista, deberíamos de abandonar las trasnochadas categorías economicistas. Lo mismo ocurrirá en la confrontación entre Olin Wrigth y Nico Poulantzas<sup>93</sup>, tal y como desarrollan en su estudio Mouffe y Laclau.

---

92 Braverman H. B: *Labour and monopoly capital. The degradation of work in the twentieth century*, Nueva York, 1974.

Gordon D., Edwards R y Reich M: *Trabajo segmentado, trabajadores divididos*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1986.

93 Poulantzas N.: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977; E. Olin Wright, *Clase, crisis y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1983.

. Sociedad: articulación y antagonismo

Laclau y Mouffe dedicarán su estudio, a desarrollar una teoría coherente de la hegemonía, como ya hemos estado observando. La hegemonía debe convertirse en un concepto bien estructurado capaz de establecer una lógica y acción acorde a lo que ellos entienden es la política. Pero para ello a su vez, es necesario comprender, a su agente principal: la sociedad y los sujetos. La sociedad, desde su perspectiva no puede ser abordada como una entidad abstracta, o como un concepto que podamos definir de manera positiva. Es un concepto laxo, abierto a reestructuraciones y a resignificaciones, tanto externas como internas, ya que principalmente una categoría define el fenómeno y acción social, la categoría de antagonismo y su formulación en una práctica articuladora, esto es hegemónica. Nuestros autores buscan una teoría que refleje la práctica política que ellos mismos encuentran descrita en los episodios de captación y formación político-social a lo largo de la historia. Según este “recorrido”, la piedra angular sobre la que se asienta el fenómeno político, es el antagonismo. La dialéctica contingente sin sutura, esto es sin una síntesis reconciliadora. La dialéctica destinada a ser una fuerza, un poder creador de lo social y de lo político. Esto mismo será la hegemonía. Para desarrollar el concepto teórico y “práctico” de hegemonía, Laclau y Mouffe se servirán de múltiples puntos de apoyo, entre ellos cabría destacar: la filosofía romántica del siglo XVIII, el psicoanálisis (en concreto el desarrollado por Lacan), y también las reflexiones efectuadas por autores postestructuralistas como Deleuze y Derrida, entre otros.

Como ya hemos indicado, lo social es una realidad que no puede ser remitida en última instancia a un significado esencial, ni a una totalidad irrefutable, lo social es como lo político una realidad discutible y abierta a múltiples reestructuraciones. La sociedad solo adopta significados parciales por la confluencia de una multiplicidad de grupos con significados (intereses) diferentes, ante un problema o una finalidad común en un momento y espacio determinado. Pero, de aquí no podemos desprender que los sujetos que forman parte de estos grupos son los artífices absolutos de este “nuevo significado social”. No, ya que, en efecto, el antagonismo solo se presenta en una realidad no definitoria o suturada, sino en una realidad

parcial y contingente abierta a reestructuraciones, que además de transformar lo social y lo político (aunque propiamente lo político será esta acción reestructuradora y resignificativa que se deriva de la contingencia estructural), transforma a los propios sujetos que forman parte de estas prácticas, que son definidas por Laclau y Mouffe, como articulatorias:

“En el contexto de esta discusión, llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente. Estas distinciones, para ser correctamente entendidas, requieren tres tipos de precisiones básicas: en lo que se refiere al tipo de coherencia específica de una formación discursiva; en cuanto a las dimensiones de lo discursivo, y en cuanto a la apertura o el cierre que una formación discursiva presenta.”<sup>94</sup>

Atendiéndolo a ello, es conveniente introducir algunas aclaraciones, en concreto sobre:

a) el tipo de coherencia de una formación discursiva.

Uno de los principales teóricos en introducir el carácter esencial de la contingencia a la hora de emprender una definición y práctica política de nuestra sociedad es L. Althusser<sup>95</sup>. El pensador francés, partiendo de los análisis de Kojév sobre la dialéctica hegeliana, comenzó su trayectoria teórica intentando diferenciar drásticamente su concepción de la sociedad como “conjunto estructurado complejo” de la concepción hegeliana de totalidad. Frente a este concepto, la complejidad en Althusser se refiere y es descrita como proceso de *sobredeterminación*.

Aunque como señalan Laclau y Mouffe, este concepto encuentra su génesis en los estudios freudianos:

“Para Freud la sobredeterminación no es cualquier proceso de «fusión» o «mezcla» —que lo reduciría en última instancia a una metáfora establecida por analogía con el mundo físico, compatible con cualquier forma de multicausalidad—; es, por el contrario, un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos. El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico,

---

94 *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág 143

95 L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 21.ª ed., 1985.

y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente.”<sup>96</sup>

Sin embargo, esta apertura a la contingencia y al carácter hegemónico de la acción política fue desapareciendo poco a poco de los análisis de Althusser. Así en su obra “*Sur la dialectique materialiste*”, ya comienza un proceso de acercamiento a los planteamientos esencialistas de la ortodoxia socialista, planteamientos que se formulan con claridad en *Lire il Capital*. Según nuestros autores, Althusser no consiguió desarrollar su teoría, ni dar un significado alternativo a las nociones complejas de política y sociedad, porque en última instancia su teoría se encontraba encerrada en los presupuestos economicistas de la teoría socialista.

De ahí que Althusser no pudiese llevar más lejos su intuición a acerca de la sociedad y su contingencia, o “dislocación estructural”.

En una formación discursiva —dice Laclau—, la necesidad no deriva de un principio subyacente, sino de la regularidad de posiciones estructurales. Por lo tanto, la articulación permite coherencia, permite la configuración de una unidad; pero ninguna formación discursiva es una totalidad suturada, y por lo tanto la fijación de los elementos que la constituyen en momentos no es nunca plena.

#### b) las dimensiones de lo discursivo

El análisis que llevan a cabo Mouffe y Laclau niega la posibilidad de distinguir entre prácticas discursivas y no discursivas, afirmando que todo objeto se constituye como objeto de discurso en la medida en que ningún objeto se da al margen de la superficie discursiva de emergencia. Al mismo tiempo, toda distinción entre lo que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas. Esto se muestra con

---

<sup>96</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág 134

claridad cuando analizamos los procesos constituyentes del populismo. En estos procesos se observa claramente, tanto la operatividad del concepto “hegemonía”, como la idoneidad del análisis retórico para la comprensión de la política y lo social.

c) la apertura o el cierre que una formación discursiva presenta.

Lo que se está señalando es, prioritariamente, el carácter incompleto de toda totalidad, por lo que “la sociedad” y “la política”, no pueden ser abordadas como totalidades suturadas y autodefinidas. La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Es en este punto, en el análisis postmarxista se nutre de los estudios contemporáneos que –de Heidegger a Wittgenstein- han insistido en la imposibilidad de fijar significados últimos (haciendo mención explícita a Derrida<sup>97</sup>).

Basándose en los estudios llevados a cabo por el postestructuralismo, Laclau y Mouffe sostendrán:

“El análisis saussuriano de la lengua la consideraba como sistema de diferencias, sin términos positivos; el concepto capital era el de valor, según el cual el significado de un término es puramente relacional y se determina sólo por su posición a todos los otros. Pero esto ya nos hace ver que las condiciones de posibilidad de un sistema tal son las de un sistema cerrado: sólo en él es posible fijar de tal modo el sentido de cada elemento. Cuando el modelo lingüístico fue importado al campo general de las ciencias humanas, fue este efecto de sistematicidad el que predominó, y de tal modo el estructuralismo se constituyó como una nueva forma de esencialismo: como la búsqueda de las estructuras subyacentes que constituyen la ley inmanente de toda posible variación. La crítica al estructuralismo se llevó a cabo en ruptura con esta concepción del espacio estructural como espacio plenamente constituido; pero como al mismo tiempo se rechazó todo retorno a una concepción de unidades cuya delimitación estaría dada, al modo de una nomenclatura, por su referencia a un objeto, la concepción resultante fue la de un espacio relacional que no logra, sin embargo, llegar a constituirse como tal, de un campo dominado por el deseo de una estructura que está siempre finalmente ausente. El signo es el nombre de una escisión, de una imposible sutura entre significante y significado.”<sup>98</sup>

97 Ob. cit., pág. 151

98 ob.cit., pág 153

En definitiva, podemos afirmar que el concepto de articulación establece: que toda identidad es relacional, pero que al mismo tiempo esta identidad (este sistema relacional) nunca consigue fijarse en un conjunto estable de diferencias, ya que todo discurso, por su propia lógica discursiva (metaforicidad) hace fracasar y desbordar la configuración instituida.

Mostrándose, por ello, imprescindible en su estudio el análisis del antagonismo como mecanismo potenciador de nuevas configuraciones.

### *.Antagonismo como límite de lo social*

La filosofía romántica del siglo XIX tuvo una gran influencia sobre los autores postmarxistas, principalmente sobre aquellos postalthusserianos, como Balibar, Rancière, Badiou, Žižek o Laclau. La razón es que el tipo de teorización emprendida por el romanticismo alemán será la primera en especificar los elementos sobre los que operan las prácticas articulatorias, como fragmentos de una totalidad estructural u orgánica perdida. El punto de partida de este tipo de reflexión, será la experiencia de fragmentación y división. Ello dará lugar a la búsqueda infructuosa de la unidad perdida; búsqueda que estructura todo el pensamiento de la generación del *Sturm und Drang*.

Por lo tanto, la experiencia de la fragmentación como negatividad será el punto neurálgico que la filosofía romántica mantiene, y que encuentra su máxima expresión en la dialéctica hegeliana. Sin embargo, la dialéctica siempre se enfrenta al carácter artificioso de su propia articulación de las partes hacia la supuesta totalidad. Dada la especificación de los elementos a rearticular como fragmentos de una unidad perdida, resultaba claro el carácter artificial de toda recomposición, frente al carácter natural de la unidad orgánica que se le suponían a la panacea del mundo griego. Ahora bien, todo depende de como se conciba la organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos, reconduciendo los fragmentos a una nueva forma de unidad, o bien entendiendo esa organización como contingente y, por tanto, externa a los fragmentos. A esta forma de organización, como ya se intuirá se la denominará articulación.



La experiencia de negatividad será la que en el pensamiento de Laclau y Mouffe se denomine antagonismo. El antagonismo, para Laclau, escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje sólo existe como intento de fijar aquello que el antagonismo subvierte. Ambos, insisten en que el antagonismo no puede ser equiparado, ni a la oposición real, que sería una oposición objetiva (un choque entre dos coches); ni a la mera contradicción que también es definible entre conceptos (A y no A). Sin embargo en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente, ya que la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo. Aquí señalaremos un punto importante apuntado por nuestros autores: la relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas. El antagonismo, por tanto, constituye los límites de toda objetividad, que se revela como objetivación, parcial y precaria.

“El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se muestran —en el sentido en que Wittgenstein decía que lo que no se puede decir se puede mostrar— los límites de toda objetividad. Pero si, como hemos visto, lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad —esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias— el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la experiencia del límite de lo social.”<sup>99</sup>

El antagonismo se muestra como una estructura inmanente de nuestra realidad, sea esta social, cultural, política, etc. Y será esta estructura la que deba de ser abordada a la hora de construir un modelo alternativo a la hegemonía neoliberal.

Es pertinente en este momento acercarnos al estudio *El sujeto espinoso*<sup>100</sup> de Slavoj Žižek<sup>101</sup>, pues en él se desarrollan las características del antagonismo, a partir de una lectura compleja del idealismo alemán hegeliano. El interés prioritario de Žižek se centra en la posibilidad de establecer las relaciones y conexiones lógicas que han perfilado la subjetividad en la cultura occidental. Para ello articula una lectura en la que compagina, al igual que hace Laclau, el análisis filosófico, psicoanalítico y político, rastreando sus hilos conductores en la

<sup>99</sup> *ibid.*, pág. 170

<sup>100</sup> Žižek, Slavoj: *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Editorial Paidós, 2001, Barcelona.

<sup>101</sup> De aquí en adelante escribiremos Žižek en lugar de Žižek, lo haremos atendiendo a una lógica simplificada, y teniendo en cuenta que en gran parte de los textos sobre Žižek su nombre aparece así escrito.

tradición filosófica alemana -Hegel y Heidegger- en su referencia obligada a Kant, pasando por las más recientes teorías de filosofía política postalthusserianas, los atolladeros de la “subjetividad posmoderna” (y pospolítica) y una relectura de las coordenadas del sujeto lacaniano en el “capitalismo global” contemporáneo.

Zizek persigue en su estudio rescatar al “sujeto cartesiano” -moderno- maldecido y atacado, las teorías posmodernas, el deconstruccionismo y la New Age, entre otros, para un nuevo horizonte de revolución luego de la caída del “socialismo real” y la “globalización capitalista”.

Aunque, las posturas de Laclau y Mouffe respecto al trabajo de Zizek son cercanas, sin embargo debemos adelantar que sus conclusiones difieren en puntos muy significativos. Pero antes de presentar las posibles articulaciones políticas que se podrían desarrollar desde su teorías, es necesario desarrollar brevemente el recorrido efectuado por Zizek. Lo que nos posibilitará encarar las conclusiones base el proyecto socialista propuesto por Mouffe y Laclau.

### 3.2. Los límites de lo social: lo “real” instituido.

Zizek parte de la experiencia romántica de lo sublime para comprender la finitud humana:

“El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad -una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece- o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí -puro yo- en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada -allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a lo ojos -a una noche que se vuelve horrible.”<sup>102</sup>

Hemos reproducido esta cita de Hegel, ya que para Zizek -junto con la actividad de disolución del entendimiento como una de las figuras de la conciencia sometida a la experiencia, analizada en la *Fenomenología del Espíritu* - tiene un valor constitutivo del

---

102 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pág. 23

sujeto en cuanto negación radical. Esta “noche del mundo” sería un momento fundante de locura (presimbólica), cuya superación es condición para el acceso al logos. Así, según Žižek, Hegel rompe con la tradición subjetiva de la Ilustración: el núcleo del sujeto ya no sería “la luz de la razón”, sino que más bien, sin este pasaje por la locura no hay subjetividad posible.

Žižek establece un hilo que parte de la imaginación trascendental de Kant, pasa por la noche del mundo hegeliana y por la espectralidad de Derrida, y encuentra su expresión quizás más acabada en la pulsión de muerte freudiana y su relación con el orden de lo Real de la formulación lacaniana<sup>103</sup>. Este “rasgo patológico constitutivo del sujeto” tiene sus consecuencias en la relación intersubjetiva porque, antes de que sea posible una relación entre dos sujetos, hay algo más primario, una relación con un *Otro* que aún no está subjetivado. Por eso el otro aparece en la teoría psicoanalítica como una “otredad monstruosa” que, justamente, la ley simbólica vendrá a mediar, colocándola en el “horizonte común de la comunicación discursiva”. Las “ideas racionales” y el edificio simbólico intentan ocultar esto Real monstruoso, fragmentado, preontológico.

Ahora bien, ¿dónde encuentra Žižek el fundamento de este “núcleo irracional”, esta “dimensión preontológica” en la teoría hegeliana? Según su interpretación, la formulación hegeliana es el negativo de la definición kantiana de la “realidad trascendental”, es decir que las insuficiencias de nuestro conocimiento, sus visiones unilaterales, sus contradicciones, son a la vez insuficiencias de nuestro objeto de conocimiento, de la realidad. Este punto de falla impulsaría permanentemente el proceso dialéctico e impediría el determinismo y el intento de reestablecer una “totalidad orgánica” y un reencuentro armonioso del sujeto con la sustancia social. Žižek intenta pensar las consecuencias de este supuesto previo caótico para la constitución de la realidad social. Esta para sostener la apariencia de consistencia dada por su constitución simbólica, supondría un “significante vacío”, el “significante amo” lacaniano que ocultaría esta falla de origen.

---

103 Recordemos al lector no familiarizado con la teoría de Jacques Lacan, que el autor psicoanalista postula tres registros: lo Simbólico, que es el campo del Otro del lenguaje donde se articula el deseo en la cadena significante, lo Imaginario, que es el campo de la realidad, del yo (de aquí su relación con el narcisismo) y del otro especular como rival, formulado originalmente en el estadio del espejo, y lo Real que es lo traumático imposible de simbolizar, el registro del goce de la pulsión, no articulable por el lenguaje, pero que actúa como causa. Gráficamente, estos registros se representan como tres círculos anudados, y en su intersección se ubica el llamado “objeto a”, que es en realidad una nada, una falta constitutiva.

Sintéticamente podemos decir que lo que le da sentido y unidad a la reflexión desde la filosofía es una relectura con categorías lacanianas de conceptos hegelianos, sobre todo en lo que más le interesa a Žižek, la definición de la “negación de la negación” y la tensión permanente entre lo universal y lo particular.

A su juicio, la negación de la negación en Hegel implica un primer momento de negatividad radical, que en realidad es poco radical y necesita un segundo momento para completarse. Plantea que la primera reacción de los oprimidos es imaginarse un mundo sin opresores: los obreros un mundo sin capitalistas; los capitalistas un mundo sin justicia social. ¿Por qué esta primera negación no sería lo suficientemente radical? La explicación que nos ofrece Žižek es que para serlo debería implicar una transformación sustancial de la identidad propia que, en realidad, está mediada por el Otro, pero ¿cómo ser obrero sin patrones?, la supresión del Otro (patrón) conlleva una reformulación radical de la propia posición (la del obrero) que no podría sustentarse. Esquemáticamente esto significaría que la primera negación niega un elemento pero no el espacio simbólico compartido (por ejemplo el sistema capitalista), lo que se completaría en el segundo momento de la negación.

Según esta lectura particular, la negación de la negación constituiría un movimiento en dos tiempos, una repetición que implicaría el pasaje del “en sí” al “para sí” y que, como tal, no agregaría nada nuevo, sino que afirmaría en su segundo movimiento lo que ya era en sí en el primero. Žižek lo emparenta con el concepto psicoanalítico de repetición como retorno de lo reprimido: un primer movimiento fallido que retorna en el segundo<sup>104</sup>. Este fracaso de la primera instancia y su retorno remite nuevamente a este “rasgo patológico” inmanente a la subjetivación, que se hace extensivo a la realidad misma. El autor opone esta interpretación a la que se correspondería con una concepción de “totalidad orgánica” que pasa por los momentos de negación y alienación para reencontrarse consigo, es decir, una lectura en clave positivista del concepto de Sujeto Absoluto como unidad reencontrada entre sujeto y sustancia. Para Žižek este Sujeto Absoluto en realidad fracasa en su unidad-identidad con la

---

<sup>104</sup> Freud postula una primera represión originaria, constitutiva. Los síntomas resultarían de una represión secundaria e indicarían el fracaso de la primera represión y el retorno de lo reprimido, constituyen así una “formación de compromiso” entre lo reprimido y la represión

sustancia. Justamente, considera que la *Fenomenología del Espíritu* podría ser leída como “el fracaso permanente del sujeto para realizar su proyecto en la sustancia social”, a la que no puede imponerle su visión particular, es decir que no habría tal sujeto sino que en el esquema teórico hegeliano, éste no sería más que un momento de engaño unilateral, de afirmación de la propia particularidad, el momento de engaño en que un elemento particular pretende afirmarse como universal, cuyo destino es necesariamente volverse contra sí mismo, autonegarse. La conclusión de esto es que la negación de la negación constituye “la matriz lógica del fracaso necesario del proyecto del sujeto”.

El esquema de la lógica triádica -Lógica, Naturaleza, Espíritu- con sus tres movimientos -popularizados como tesis, antítesis y síntesis-, corresponderían para Žizek a la visión tradicional de “la sustancia como sujeto”, es decir, una sustancia que se externaliza en otro y después de ponerse en su otredad, vuelve a unirse armónicamente con ella misma. ¿Cómo quedaría entonces reconfigurado el sistema lógico hegeliano suponiendo la inclusión de este Real caótico y previo, este campo de la pulsión que no está ni en la Naturaleza ni en la Cultura y que hace fallido el encuentro del sujeto con la realidad? El esquema que propone Žizek es el siguiente: 1) la Lógica objetiva que define las categorías de la realidad presubjetiva. 2) la Lógica subjetiva que describe la estructura del razonamiento del sujeto finito -desde el concepto al silogismo. A partir de aquí comenzaría el aporte de Lacan que completaría la lógica hegeliana: 3) la Lógica intersubjetiva que es la lógica del significante, el orden simbólico que no es ni objetivo ni subjetivo y que por lo tanto deja planteada la brecha entre la primera y la segunda naturaleza y 4) la Lógica absoluta de lo Real, de la pulsión, del exceso.

Ahora bien, ¿cuál es la conclusión de este recorrido filosófico a través del idealismo alemán con respecto al sujeto? Retomemos los elementos hasta ahora desarrollados para aproximarnos a esta construcción idealista del sujeto que ya podemos ir rastreando. En primer lugar, la “noche del mundo” constituye el rasgo patológico constitutivo del sujeto en su pasaje

de la naturaleza a la cultura, emparentada con el concepto de pulsión<sup>105</sup> y negatividad abstracta. Este rasgo patológico del sujeto es consustancial con un rasgo patológico en la realidad. La sustancia social no representa una reconciliación entre la Naturaleza (lo objetivo) y el Espíritu finito (lo subjetivo). En términos más actuales, podríamos decir que siempre subsiste una brecha entre este pasaje de la primera a la segunda naturaleza -la cultura-, un estado de equilibrio precario que puede ser desbaratado por cualquier contingencia. Esto implica una posición inestable del sujeto, que no puede sostenerse completamente en ninguna de las dos, ya que la primera la ha perdido y en la segunda siempre encuentra una falla. Para Žizek, *El Malestar en la Cultura* de Freud daría cuenta de esta frágil posición subjetiva. La posibilidad de que este pasaje tome un curso descarriado puede asumir formas psicopatológicas, por ejemplo la psicosis. Por lo tanto, hay un núcleo que resiste a la reconciliación del sujeto con la segunda naturaleza, éste es la “noche del mundo” o la pulsión que constituiría un núcleo irracional que por definición escapa a la simbolización.

Para Žizek, esta negatividad constitutiva explica lo que llama los “apegos obstinados” del sujeto, por ejemplo a su identidad étnica, con los que intenta cubrir el vacío. Esto remitiría a la “elección forzada” del sujeto, que cuando se enfrenta a una toma de posición radical entre la “totalidad orgánica” y la “locura del rasgo unilateral” que pone en peligro al todo, elige indefectiblemente este último. En este sentido interpreta la particular visión de Hegel del terror revolucionario en la Revolución Francesa como una mediación necesaria, un momento de negatividad radical que destruye el viejo orden y deja planteadas las condiciones para que se construya el nuevo orden racional del Estado.

---

105 En la teoría freudiana el concepto de pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, ya que la pulsión surge apuntalada por las funciones biológicas de la alimentación, la excreción y la reproducción pero en su circuito se independiza de las mismas, pierde su objeto por lo que su satisfacción es inalcanzable y en realidad sólo se encuentra en seguir funcionando. En su texto “Más allá del principio del placer” Freud establece un dualismo pulsional entre pulsión de vida y pulsión de muerte, esta última está ligada a la llamada “compulsión de la repetición”, que surge de la observación clínica de la vuelta obstinada de los pacientes en los sueños y otras manifestaciones del inconsciente al hecho traumático. Este giro supuso un cambio importante en cuanto a que se puede encontrar “placer en el displacer”. Lacan ubica el concepto de pulsión en su reinterpretación de la teoría freudiana en la intersubjetividad en relación a un Otro, así como el deseo será en la teoría lacaniana “el deseo del deseo del Otro” la pulsión se sostiene también en este otro y sus objetos privilegiados serán la voz y la mirada. La repetición está ligada a la pulsión, al goce y al encuentro con lo traumático. Este último sentido es relevante para el concepto de subjetividad que plantea Žizek.

En cuanto al sujeto, reafirma las principales definiciones de Lacan: el deseo está siempre referido constitutivamente a una nada, a una falta, a un objeto perdido para siempre como precio por la inclusión en el lenguaje que es causa del deseo. Los “apegos obstinados” de los sujetos actúan como sustitutos de esta nada, de este vacío, en realidad, constitucional. Según Žizek, los “herederos políticos de Hegel” son aquellos que parten de la lógica política del excedente constitutivo que está presente en todo orden establecido.

Laclau parte claramente de ese excedente constitutivo presente en todo orden instituido. A pesar de las diferencias significativas que separan a estos autores, todos comparten ese carácter “inacabado, esa brecha o dislocación” presente en toda nuestra realidad. Para ellos, la sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva. Debemos, pues, pasar a considerar la forma en que esta subversión se construye discursivamente, lo que significa, según hemos visto, la determinación de las formas que asume la presencia de lo antagónico como tal.

#### .Populismo, vacío y hegemonía.

Si queremos entender como el antagonismo perfila pequeñas acotaciones de nuestra realidad, nombrándolas, identificándolas, y asumiendo significados comunes con los que se identifican grupos diversos deberemos atender a la constitución de los populismos, pues será en su emergencia donde mejor se puede observar la creación de nuevos significados, como mecanismo para establecer una nueva hegemonía.

En *On populist reason*<sup>106</sup>, Ernesto Laclau, aborda el estudio de los populismos, ¿Qué es un populismo? Podríamos responder que un “populismo” es para Laclau el momento en el que la metáfora política instituida como poder, no es capaz de dar respuesta a las demandas de una sociedad convulsionada por diferentes grupos y personas. Es entonces cuando el vacío

---

106 Laclau, E., *On populist reason*, Verso, London, 2007. Nosotros nos centraremos en la segunda parte de este libro, “Constructing the “People”; concretamente en los capítulos cuatro “The people and the Discursive Production of Emptiness”, cinco “Floating Signifiers and Social Heterogeneity” y seis “Populism, Representations and Democracy”. Citamos la publicación inglesa ya que es la que hemos trabajado junto a Ernesto Laclau en la Northwestern University, (Illinois, USA).

constitutivo de lo político se hace patente, y cuando las estrategias retóricas comienzan con la formación de nuevos significados que pretenden aglutinar la mayor cantidad de personas y grupos, significados, al principio, que luchan entre ellos hasta constituir una nueva metáfora política, como una nueva acotación de lo político, esto es una nueva hegemonía. Pero ¿por qué son posibles los populismos? Existe una “dislocación de base”, dice Laclau, de ahí la posibilidad de la hegemonía, como equivalencia, de un ahora con un inconcreto que sería la política. El proceso político, será entonces, la lucha por hegemonizar estos espacios, por hacer “equivalentes” lo universal político y el particular significativo –a modo de metonimias- que le da una sociedad, grupo, o época: así “solidaridad” en Polonia”, “honestidad” en algunos países ex-socialistas, “eficacia” en las democracias liberales. Todos ellos, funcionarían como el absoluto político, como la “plenitud ausente” sostiene Laclau, señalando lo que Žižek denomina “legibilidad”, es decir, el hecho de que la política se articula desde una necesidad (social, cultural, histórica), hegemonizando el acontecimiento político que siempre permanece desplazado

El surgimiento del populismo pone de relieve, para Laclau, el carácter retórico del campo político y social, es decir, la imposibilidad de mostrar una definición última de estos conceptos. Esta retoricidad constitutiva del campo socio-político se hace evidente en la articulación de tres conceptos, algunos de ellos ya presentados, que se manifiestan claramente en los populismos: a) discurso, b) significados vacíos, flotantes y hegemonía; y c) retórica.

a) En los populismos, efectivamente lo que podemos observar es una articulación discursiva entre elementos antagónicos. Esta relación puede ser de dos tipos: 1) un antagonismo simple, en el que un orden instituido (gobierno, religión, cultura) no es capaz de absorber las demandas que operan en el seno de una sociedad compleja, con una multiplicidad de demandas, en algunos casos antagónicas entre sí. En este caso, siguiendo los propios análisis que Laclau utiliza en otro estudio<sup>107</sup>, lo que se produciría sería un acceso al vacío constitutivo de nuestra realidad, lo que podríamos denominar como “retoricidad

---

<sup>107</sup> Laclau, E: “Articulación y los límites de la metáfora”; Conferencia presentada en diferentes universidades. En el servicio informático do “Consello da Cultura Galega” fue presentada en Abril de 2008. Se puede acceder a ella en [www.consellodacultura.org](http://www.consellodacultura.org)



constitutiva”, o el fundamento discursivo de toda la realidad. Lo instituido sería leído como una acotación particular de un espacio no saturable, en el que lo único que se puede realizar son pequeñas representaciones bajo las que se identifiquen una multiplicidad de visiones. Y, precisamente, el populismo surgiría cuando la acotación instituida no es capaz de reflejar la multiplicidad de “pequeñas acotaciones” que conviven en la sociedad. 2) El segundo tipo de antagonismo es múltiple, y consistiría en las relaciones antagónicas que conviven en la sociedad (diferentes grupos e intereses). Lo interesante es que estas relaciones se convierten en populismo, cuando entre ellas se identifica a un adversario (o antagonismo base), que siempre sería el orden instituido.

b) Teniendo en cuenta lo que acabamos de señalar se podrá comprender la operatividad de los conceptos de “significados vacíos”, “significados flotantes” en relación a la consolidación de una hegemonía<sup>108</sup>. Lo primero que nos encontramos en la configuración de un populismo es con una multiplicidad, una estructura que funciona bajo los presupuestos de una articulación. Esto es, una multiplicidad en la que los diferentes grupos interactúan de tal modo que sus identidades se ven transformadas. Por lo tanto, lo que se produce, en segundo lugar, es una articulación de las diferencias y antagonismos, fruto de la cual surgen lo que se denominan “significados flotantes”. Pero para que surjan estos significados primero se debe de acceder a los “significantes vacíos”, que constituyen la realidad contingente de cualquier acotación parcial de nuestra realidad. Para que esto ocurra, el orden instituido debe de perder su fuerza de cohesión y codificación (lo que nos acercará a las nociones de legalidad y legitimidad, tal y como abordaremos en el capítulo cinco), debe de permitir que emerja la estructura contingente, frente a la cual los diferentes grupos comenzarán a efectuar sus “acotaciones particulares”, esto es, sus pequeñas significaciones particulares de la realidad. A estos nuevos significados bajo los que se aglutinan grupos concretos se los denomina “significados flotantes”.

Sin embargo para que emerja un populismo, tiene que producirse un tercer

---

108 Esta temática también será abordada por Laclau en “Why do empty signifiers matters to Politics?” en *Emancipation(s)*, Verso, London, 2007.

acontecimiento. Este estaría representado por las diferentes equivalencias que pueden surgir entre estos significados emergentes o flotantes. Entre ellos, por lo tanto, se encontrarán similitudes y puntos de vista comunes bajo los que se comenzará a articular una nueva acotación de ese espacio no saturable, pero que dan unidad y bajo las que una diversidad de grupos se encuentran representados. En esto consiste la “equivalencia”. De esta forma, conviene observar que, uno de los componentes principales del populismo es la operatividad de esta totalidad como tensión discursiva. Es la articulación de estas diferencias la que permite el acceso a una nueva acotación. Tras estos pasos, el populismo se consolidaría como fuerza resignificativa, mediante la asunción de estos “significados flotantes”, que ahora son asumidos por la totalidad como “representaciones” de sus creencias y demandas. Con este último paso se habría consolidado una nueva hegemonía; o lo que es lo mismo la hegemonización, siempre precaria, del vacío constitutivo.

c) Una de las cuestiones de mayor importancia que, para Laclau, se desprenden del análisis de los populismos es la operatividad retórica que los constituye y, por ende, que constituye cualquier orden de nuestra realidad humana, siempre mediada (como ya hemos visto en el análisis de Žižek) por el lenguaje. Así:

“Cicerón, al reflexionar sobre el origen de los desplazamientos retóricos, imaginó un estado primitivo de la sociedad en el que había más cosas para ser nombradas que las palabras disponibles en el lenguaje, de modo que era necesario utilizar palabras disponibles en el lenguaje en más de un sentido, desviándolas de su sentido literal, primordial. Esta escasez de palabras representaba para él, pro supuesto, una carencia puramente empírica. Imaginemos, no obstante, que esa carencia no es empírica, que está vinculada con un bloqueo *constitutivo* del lenguaje que quiere nombrar algo que es *esencialmente* innombrable como condición de su propio funcionamiento... En la retórica clásica, un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se denominó catacrexis (por ejemplo, cuando hablamos de “la pata de una silla”). Este argumento puede ser generalizado si aceptamos el hecho de que cualquier distorsión del sentido procede, en su raíz, de la necesidad de expresar algo que el término literal simplemente no transmitiría. En este sentido, la catacrexis es algo más que un figura particular: es el denominador común de la retoricidad como tal.”<sup>109</sup>

Este denominador común será profundizado por Laclau en su estudio “Articulation

---

109 Laclau, E: *La razón populista*, FCE, Trad. Soledad Laclau, Buenos Aires, 2005, pág. 94-95.

and the limits of metaphor”, en donde, intenta comprender los procedimientos articulatorios que operan discursivamente en nuestra realidad. Sirviéndose del trabajo de Gérard Genette, concretamente de “*Métonymie chez Proust*”<sup>110</sup>. Según Laclau, Genette investiga el significado de las relaciones que establecen entre si las dos figuras retóricas por excelencia: la metáfora y la metonimia. Genette, insiste desde el principio, en que no se trata de una simple cuestión de reconocimientos o coexistencia, de ambas, metáfora y metonimia, en el texto de Proust; sino que nos muestra como ambas se requieren la una a la otra, como sin la una dando sombra a la otra, ninguna de ellas podría jugar el específico rol que se espera de ella en la constitución de una economía narrativa.

Es decir: “es este cruce entre metáfora y metonimia lo que asegura que exista narratividad”. Laclau aplicará el estudio de las relaciones de significación retórica al campo de la política. Y es que, tratando de la distinción efectuada por Jakobson entre “metonimia como la dimensión prosaica del discurso” y de “metáfora como la poética”, Genette argumenta que “uno debería considerar los escritos de Proust como la tentativa más extrema hacia un escenario mutuo, asumiendo y activando totalmente los dos ejes del lenguaje, los cuales deberían ciertamente ser llamados “poema en prosa” o “prosa poética”, y lo cual constituye absolutamente el texto. Será la combinación relacional de estos dos términos la que configure las bases de la significación. En un sentido puede decirse que la metáfora es el telos de la metonimia, el momento en el cual la trasgresión de la reglas de combinación ha alcanzado su punto de no retorno: una nueva entidad ha advenido. Pero sin esas prácticas transgresivas, esencialmente metonímicas, la nueva entidad metafórica podría no haber emergido. Nosotros podemos dibujar aquí una conclusión: contigüidad y analogía no difieren esencialmente la una de la otra, pero estos dos polos serán imprescindibles en su combinación:

“...Anticipando lo que nosotros discutiremos en este mismo trabajo, podemos decir que esto (“contiguity shades into analogy, metonymy into metaphor”) es inherente a la operación política central, que nosotros llamamos hegemonía: el movimiento desde la metonimia a la metáfora, desde la articulación contingente a la esencial correspondencia.”

<sup>111</sup>

---

110 Genette, G., “*Métonymie chez Proust*”, en Gérard Genette, *Figures III*, Editions du Seuil, 1978, p. 41-63

111 *ibid.*, pág. 9

Por lo tanto, los procesos de constitución de sentido, aquellos que permiten la apertura del texto a una nueva significación, a la pluralidad de significados, o la misma reinterpretación de ellos, pueden ser extrapolados a la génesis de las hegemonías políticas. Y, no es una mera superchería teórica sino que refleja con amplitud la mayoría de los acontecimientos políticos. No podemos separar significación y acción. La diferencia entre contigüidad y analogía es que, en ambas, aunque a través de sus cadenas de sustitución trastornan una lógica diferencial, la visibilidad de lo que es subvertido está mucho más presente en el caso de la metonimia, mientras tiende a desaparecer en el caso de la metáfora. Pero si la subversión de localizaciones es inherente a la retoricidad, y la retoricidad es una de las dimensiones de la significación, esto significa que ésta sólo puede ser concebida como un proceso sin fin de sucesivas instituciones, y subversiones de diferentes localizaciones. La retoricidad, como dimensión de significación, no tiene límites en su campo de operación. Está vinculada, es un co-término con muchas estructuras de objetividad.

“Esto, antes de nada, se conecta con la noción de discurso, que nosotros hemos utilizado en otros trabajos, lo cual no está exclusivamente vinculado al discurso escrito, pero sí a cualquier práctica de significación. Esto envuelve, que es equivalente a la producción social de significado, esto es, a la fabricación de vida social. No hay posibilidad de una separación estricta entre significación o acción.”<sup>112</sup>

Laclau, por lo tanto, sostiene que la retoricidad es constitutiva de la significación. El extrapolará con acierto estas conclusiones a los procesos de constitución política. La política es una articulación de elementos heterogéneos, y cada una de las articulaciones es esencialmente tropológica, lo que presupone la dualidad entre institución y subversión de posiciones diferenciales, las cuales encontramos como definiendo una intervención retórica.

“Usando una distinción husserliana, podríamos decir que lo social es equivalente a un “orden sedimentado”, mientras que la política envolvería el momento de “reactivación”. Las formas contemporáneas de tecnocracia expresarían esta disolución de la política y la reducción de la gestión de la comunidad a una mera cuestión de expertos.”<sup>113</sup>

---

112 *ibid.*, pág. 11

113 *ibid.*, pág. 14

Laclau ejemplifica sus afirmaciones con la génesis del populismo leninista. Pero es necesario profundizar un poco más en su pensamiento.

.Representación y democracia:

Los procesos populistas generadores de sentido construyen significados flotantes, tras los cuales se producen mecanismos de equivalencia, necesarios para la constitución de una nueva hegemonía, y por lo tanto necesarios para llevar a término el necesario proceso de representación, mediante el que lo particular “hegemoniza” la insaturable universalidad.

Ahora bien, Laclau mantiene que no todos los procesos deslegitimatorios acarrearán demandas populistas. Existen dos tipos de lógica inherentes a las relaciones sociales complejas, según el carácter de sus demandas: En primer lugar tendremos que hablar de la “lógica de la diferencia” producida por un tipo de demandas concretas definidas como “demandas democráticas”. La “lógica de la diferencia<sup>114</sup>” operaría como aglutinador de demandas diversas, pero que no producirían un acceso a la dislocación de la estructura, esto es, no acarrearían la emergencia de un populismo y el acceso a un proceso de hegemonización. Esta lógica –lógica de la diferencia- será una lógica de la simplificación del espacio político, en tanto que la lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del mismo. Lo que quiere decir que en este proceso las demandas serán democráticas, en el sentido de que pueden ser asumidas por el orden instituido, sin suponer una amenaza, sino una cimentación del mismo orden.

b) En segundo lugar, Laclau mencionará la “lógica de la equivalencia”, apoyada en un tipo concreto de demandas, las “demandas populares”. En ese caso si estaríamos ante una lógica de emergencia hegemónica, en la que se producirían nuevos significados alternativos, fruto de los procesos articulatorios y equivalenciales operativos entre diversos grupos. Como resultado, el orden instituido es subvertido por la aparición de una nueva hegemonía. Laclau lo recoge del siguiente modo acudiendo al ejemplo del acceso populista mejicano:

---

114 *On populist reason*, ob.cit., pág.80-90/ *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág. 170-177

“Ésta es la transición de lo hemos llamado demandas *democráticas* a demandas *populares*. Las primeras pueden ser incorporadas a una formación hegemónica en expansión; las segundas representan un desafío a la formación hegemónica como tal. En México, durante el periodo de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la jerga política entre las demandas precisas, que podían ser absorbidas por el sistema de una modo *transformista* (por utilizar el término gramsciano), y lo que era denominado *el paquete*, es decir, un gran conjunto de demandas simultáneas presentadas como un todo unificado. Era sólo con estas últimas que el régimen no estaba preparado para negociar –generalmente respondían a ellas con una despiadada represión-.”<sup>115</sup>

Es importante resaltar que, mediante la lógica de la equivalencia, tiene lugar uno de los procesos constitutivos para cualquier populismo, y por lo tanto para la hegemonía. Este momento, es la configuración ideológica de una identidad equivalencial a la que se denominará Pueblo/People<sup>116</sup>. “Pueblo”, sería el momento de cristalización en el que, por un mecanismo de equivalencia, las diferentes demandas construyen una identidad que se manifiesta antagónicamente unida luchando por un proceso de hegemonía. En este proceso se observaría la vaciedad de todo significado, y la constitución retórica de una nueva metáfora, en la que las demandas particulares (metonimias) se verían reflejadas.

Para Laclau la política se constituye retroactivamente como un efecto de nominación. Es decir, que la configuración de metonimias perfila la transformación misma de la sociedad, no es que se produzca una transformación desde un punto de vista nominalista, sino que la propia política y la sociedad particular que la representa son fundadas. -Por ello, Laclau acude a los estudios de Kripke, Copjec, y Žizek-. Según Laclau debemos de tener en cuenta dos aspectos: a) las operaciones de significación, y b) la fuerza que opera tras esas operaciones.

- a) El nombre y la acción de nombrar serán formuladas desde operaciones de significación que operan en el ámbito de una apertura radical. Por ello, Žizek<sup>117</sup> entenderá que la acción de nombrar, la creación de nuevos significados operan un ejercicio de producción retroactiva. Mediante la acción de nombrar, el constitutivo vacío de

---

<sup>115</sup> *La razón populista*, ob.cit., págs. 108-109.

<sup>116</sup> Ibid. pág. 93-100

<sup>117</sup> Véase, Žizek, S., *The sublime Object of Ideology*, ob. Cit.

nuestra realidad es acotado. A diferencia de Kripke, y su nominalismo, no se trata de la mera asignación de un nombre concreto a un objeto particular; para Žižek, siguiendo, como ya hemos visto, a Freud: la unidad del objeto referenciado es el efecto retroactivo de la nominación. Por lo que la nominación, no es únicamente un puro juego de atribuir un nombre vacío a un sujeto preconstituido; sino que las operaciones de significación en el ámbito social, se constituyen como fundantes del sujeto mismo.

- b) La fuerza que estaría detrás de estas operaciones es representada en los estudios de Copjec a través del psicoanálisis lacaniano. De este modo, en los procesos de significación populista operaría una apertura a lo Real, un acceso a la retoricidad constitutiva de lo existente, esto es, a lo inabarcable, que Copjec nomina como “Madre primera”. Sin embargo esta acotación es precaria por lo que solo se conformarían pequeñas metáforas, lo que demonina “pequeño objeto a”, que servirían como codificación, o marco de sentido de una nueva vertiente. Por lo tanto, lo que observamos de nuevo, es como una particular apertura de lo real, simboliza y representa lo universal, siempre inabarcable. Y es que como, volveremos a decir, la controversia en torno al contenido del significante vacío política, es la lucha política por excelencia.

Por ello mismo, la representación es posible y necesaria. Sería esta la que nos permite asumir la incardinación de la universalidad y aglutinar una diversidad dislocada en una unidad compleja. Hay que tener en cuenta que la política, para Laclau, consiste en un indecible juego entre el “vacío” y el “flotante”. De ahí que, por esta razón la política es la posibilidad misma de la diferencia, en cuanto la construcción permanente del “Pueblo”. En la asunción de la “representación” la estructura interna del populismo se ilumina. Pero para que el “Pueblo” pueda emerger se requieren tres variables:

“La emergencia del pueblo depende de las tres variables que hemos aislado: relaciones equivalenciales representadas hegemónicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internanas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las

recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política.”<sup>118</sup>

Así pues, la teoría de Laclau opera una relectura de la democracia dentro de los presupuestos de la tradición socialista, mediante la que se persigue la configuración de un nuevo proyecto que pueda: a) subsanar los déficit de la ortodoxia socialista; b) que permita introducir la diferencia sin renunciar a la creación de una hegemonía plural; c) indirectamente, la comprensión no institucionalizada del proceso político mediante un ejercicio democrático legítimo, d) y como no, servir de alternativa a la hegemonía neoliberal. Sin embargo, su teoría deja múltiples incógnitas sin despejar, y que solo las podremos abordar desde las críticas que el propio Laclau dirigió a Derrida, tales como: a) la categoría ética de la decisión política, b) el proceso democrático y su operatividad, c) la vinculación de conceptos como, legitimidad, universalidad y diferencia, o, no menos importante d) como articular un proceso de estas características<sup>119</sup>, con que medios sin caer en una heteronomía.

En todo caso, desde nuestra perspectiva, solo a través de un diálogo, sencillo pero profundo, entre Derrida, Laclau y Habermas estas repuestas pueden ser abordadas. Pero, ahora, es preciso señalar un problema agudo: la noción de democracia que se desprende de su teoría.

Laclau persigue una revitalización de la política, a partir de la instauración de la lógica de la equivalencia, como lógica operativa de nuestras prácticas políticas. Sin embargo, es obvio que una lógica de este tipo no tendría porque concluir en presupuestos de acción democrática, es más, ¿por qué no llenar ese vacío con lo que “uno” cree?, ¿por qué optar por un ejercicio de autoridad, y no de potestad? Estas preguntas, Laclau no las responde, y no puede. A Derrida, como tendremos ocasión de ver, se le criticará su etización de la política, pero Laclau, claramente apuesta por una clausura determinada de lo “real”, por lo tanto la decisión que guía su determinación es operativamente ética; y esto posee gran importancia,

---

<sup>118</sup> *La razón populista*, ob. cit., pág. 197

<sup>119</sup> Podemos caracterizar a la democracia radical a partir de los siguientes principios constitutivos: a) la comprensión y aplicación de principios retóricos a la hora de fundamentar una implementación de la democracia; b) inclusión de múltiples perspectivas, combinándolas y articulándolas hacia, c) la generación de nuevas identidades, d) que nos permitan constituir hegemonías, siempre desde un principio de multipolaridad.



pues nos permitirá reformular con Habermas y Derrida, la función misma de la política, y de los mecanismos institucionales que soportan el ejercicio social, político y económico.

Teniendo esto en cuenta, podríamos comprender mejor sus diferencias con Lefort y su concepción de la democracia<sup>120</sup>, lo que al mismo tiempo nos permitirá resaltar las dificultades que acabamos de mencionar. Lefort intentará, en sus reflexiones acerca de la democracia, asentar el valor democrático como inherente al propio discurso occidental y a su categoría humana. Entiende que la democracia representa la posibilidad misma de establecer articulaciones políticas múltiples ya que el lugar del poder, siguiendo a Kantarovitch, está vacío y no hegemonizado por la figura de un rey, un tirano o una clase. Pero, a su vez, las democracias solo alcanzan su máximo desarrollo si son vinculadas a las estructuras liberales de lo social, que son las únicas que garantizan la imparcialidad de este lugar vacío. Al mismo tiempo que Lefort no comparte la lectura “optimista” de Laclau, ya que los populismos pueden abocar a la conformación de totalitarismos. Conclusiones con las que Laclau no está de acuerdo:

“La construcción de una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas y su unificación en torno a posiciones populares que operan como significados vacíos no es en sí misma totalitaria, sino la condición misma de una voluntad colectiva, que en muchos casos puede ser profundamente democrática. El hecho de que algunos movimientos populistas puedan ser totalitarios y que presenten muchos o todos los rasgos que describe Lefort tan apropiadamente es sin duda cierto, pero el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición democracia/totalitarismo parece sugerir. La dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regimen democráticos* liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares. Esto tiene una serie de consecuencias que limitan el alcance del análisis. Para dar un ejemplo: el *lugar* del poder en las democracias está, para Lefort, vacío. Para mí, la cuestión se plantea de manera diferente: es una cuestión de *producción* de vacuidad a partir del funcionamiento de la lógica hegemónica. La vacuidad es, para mí, un tipo de identidad no una ubicación estructural.”<sup>121</sup>

Hay varios puntos interesantes a señalar que nos permitirán concluir con la presentación de la propuesta postmarxista frente a la hegemonía neoliberal y que retomaremos más adelante:

---

120 Lefort, Cl., “The Question of Democracy”, en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

121 *La razón populista*, ob. cit., pág. 209-210

a) En efecto una articulación populista como la presentada por Laclau, no tendría porque concluir en la formación de un totalitarismo. Ahora bien, tampoco tendría porque adoptar una formulación democrática, ni liberal, ni agonística. b) Al mismo tiempo, es cierto que la concepción del vacío propuesta por Laclau es mucho más enriquecedora que la efectuada por Lefort. Laclau, como vimos desarrolla una teoría que describe la formación real de la acción y significación política, mientras que Lefort proyecta un estadio substancial del liberalismo democrático. La teoría de la hegemonía podría servir como fundamento para una radicalización de la democracia y para la adhesión de una multiplicidad de grupos a la construcción de un simbólico común aunque diverso. c) Lefort vincula la democracia al liberalismo, pero como sostiene Mouffe, esta vinculación es una falacia ya que este maridaje es meramente contingente y no entraña necesidad. Esto la llevará a presentar su teoría del agonismo político. Una política ligada a la diversidad, al antagonismo y ampliamente antimulticulturalista; entendiendo que la noción de tolerancia es una estrategia más de la hegemonía neoliberal.

No obstante, estos puntos acarrearán múltiples incógnitas, que el propio Laclau a lo largo de su obra no ha respondido:

“1) ¿Cómo determinar las superficies de emergencia y las formas de articulación de los antagonismos que debe abarcar un proyecto de democracia radicalizada? 2) ¿En qué medida el pluralismo propio de una democracia radicalizada es compatible con los efectos de equivalencia que, según vimos, son característicos de toda articulación hegemónica? 3) ¿Hasta qué punto la lógica implícita en los desplazamientos del imaginario democrático son suficientes para definir un proyecto hegemónico?”<sup>122</sup>

Respecto a la primera pregunta, es cierto que es imposible definir a priori las superficies de constitución de los antagonismos; de igual modo que no podemos hablar de una política de izquierdas que pueda funcionar en todos los contextos. Es por lo que la política, como si se tratase de los “usos del lenguaje” de Wittgenstein, no puede prefigurarse como una estructura, sino que debe potenciar la capacitación de respuestas múltiples. Si bien esto es cierto, también lo es que es necesaria una propuesta respecto al funcionamiento y operatividad de un proyecto político. Laclau, a nuestro juicio marca los déficits del liberalismo y de las

---

<sup>122</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ob.cit., pág. 224

teorías marxistas clásicas pero no es capaz de desarrollar una vinculación coherente entre su teoría y las estructuras políticas existentes. Realmente esto no lo consigue en toda su obra.

Sin embargo, respecto a la segunda cuestión, si consideramos que Laclau logra formular una respuesta satisfactoria a nuestro juicio. Efectivamente, para que exista una equivalencia democrática es necesario la construcción de un nuevo sentido común que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con las de los otros, o en palabras de Marx: “que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de los demás”. Por consiguiente, la autonomía no se diluye sino que se transforma en el concurso común de las fuerzas intervinientes en una alianza. Claro que si nos ceñimos a este desarrollo, veremos que hay claras vinculaciones con las estrategias hermenéuticas de la teoría del consenso. No se trataría de llegar a acuerdos, o de construir una verdad, pero si entablar procesos comunicativos entre grupos diversos mediante lo que constituye un reciprocidad y reversibilidad de sus propias identidades. Por lo tanto, en este punto, la novedad del análisis de Laclau podría ser altamente cuestionada.

3) Ante la tercera cuestión, la respuesta debería ser doble: a) por un lado es evidente que la descripción democrática efectuada por los autores no es suficiente para consolidar un proyecto hegemónico concreto, lo cual sería contradecir lo afirmado en la repuesta a la cuestión 1) Debemos de tener en cuenta que, la lógica democrática es, simplemente, el desplazamiento equivalencial del imaginario igualitario a relaciones sociales cada vez más amplias y, en tal sentido, es tan sólo una lógica de la eliminación de las relaciones de subordinación y de las desigualdades. La lógica democrática no es una lógica de la positividad de lo social, y es incapaz por tanto de fundar ningún punto nodal en torno al cual el tejido social pueda ser reconstituido. Pero si el momento subversivo de la lógica democrática y el momento positivo de la institución de lo social ya no son unificados por ningún fundamento antropológico que los transforme en el anverso y el reverso de un proceso único, resulta claro que toda posible forma de unidad entre ambos es contingente, y es ella misma, por consiguiente, el resultado de un proceso de articulación. En tal sentido, ningún proyecto hegemónico puede basarse exclusivamente en una lógica democrática,

sino que también debe consistir en un conjunto de propuestas para la organización positiva de lo social.

Sin embargo, b) el estudio postmarxista tendría un punto de positividad política. A partir de la descripción retórica de lo político, se llega a la conclusión de la tensión y la apertura radical que constituye nuestra realidad, como incompleta y precaria. Así estas características son propuestas como las categorías a institucionalizar en todo proyecto de democracia radicalizada, todo ello si queremos reforzar la propia democracia.

Claro que a tenor de estas cuestiones, cabría preguntarnos: a) ¿cómo son los nuevos antagonismos sociales?, ¿cómo ha sido su evolución?, ¿qué relación establecen con los sistemas democrático-liberales?, ¿qué han aportado?; y b) si observamos la categorización efectuada por la teoría de la hegemonía y su compromiso por respetar e institucionalizar esos rasgos derivados de la insaturabilidad de lo real: ¿cómo lo hacemos?, ¿cómo lo institucionalizamos?, ¿qué podrían aportar las estructuras liberales de la acción y ejercicio político?

Tanto las cuestiones del grupo a) como las del b) serán abordadas con posterioridad. Pero, ahora nos introduciremos en el grupo a), apoyándonos en las experiencia, desarrollo, y aportación de uno de los movimientos de liberación y resignificación más productivos y de mayor impacto en nuestra era; nos referimos al feminismo. La conexión interna con nuestro trabajo se sostiene, mediante dos cuestiones principales tratadas por el feminismo: a) la complejidad del consentimiento y su evolución dentro de las demandas feministas; evolución que podemos localizar en la orientación del “quién” al “qué”, lo que se traducirá en la inmersión de parte del feminismo en la órbita postmoderna. Esto lo observaremos mediante b) las conexiones que se han establecido, o se han querido establecer con la deconstrucción derridiana desde alguna de las perspectivas feministas, lo que ha tergiversado en muchas ocasiones la obra del autor franco-argelino.

Tras esta exposición resulta obligado establecer un análisis de nuestra sociedad, su situación en el marco de la interacción global y de las instituciones liberales; con ello habremos llegado a la segunda parte.

Ahora, las mujeres y el feminismo toman la palabra, quizás de manera diferente.

### 3.3. De la sociedad a la diferencia: la necesidad de un nuevo imaginario socio-político.

Hemos planteado la necesidad de establecer nuevos mecanismos que resignifiquen nuestra realidad, atendiendo prioritariamente a los grandes conceptos que conforman nuestro imaginario político-social colectivo. Nos referimos a conceptos tales como igualdad, libertad, justicia y como no la noción misma de democracia, la cual se ve plenamente transformada mediante los procesos resignificativos. Procesos como las revoluciones sociales y políticas del siglo XIX y XX, y que hoy en día heredamos en el marco de una sociedad globalizada, en la que las fronteras culturales y geográficas son cada vez más problemáticas y dificultosas, lo que produce, en no pocos casos, incertidumbre y apatía respecto a las políticas liberal-democráticas. Estos procesos se ven reflejados en uno de los movimientos sociales más significativos, y sin el que difícilmente podríamos comprender la sociedad contemporánea, nos referimos al feminismo<sup>123</sup>.

¿Qué plantea el feminismo? y ¿por qué interesa a nuestro análisis? El feminismo es ante todo una evolución crítico-práctica de la conciencia reivindicativa de las mujeres y de la sociedad en general, en el seno de sociedades pre- y democráticas. Lo interesante de esta evolución –que no asimilamos a progreso o teleología- es que en ella nos encontramos con los mecanismos que operan, como hemos visto, en la constitución de una hegemonía; esto se constata en la vinculación de feminismo y socialismo, pero también de feminismo y las luchas sociopolíticas de minorías oprimidas, como la lucha negra. Al mismo tiempo que el hecho fundamental de que en estas luchas y en estos procesos de adquisición y reivindicación de los derechos de la mujer nos encontramos con una reinterpretación social, política y ontológica de nuestros grandes conceptos político-sociales.

Por otra parte, el feminismo y su evolución ponen de manifiesto el carácter retórico operativo presente en “la y lo político”. No debe de extrañar por ello la riqueza y complejidad de vertientes que el pensamiento feminista posee. Esto se observa claramente en la modulación que en el seno del feminismo experimenta la categoría de consentimiento.

---

123 Para este apartado hemos acudido a Amorós, C.: *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Madrid, Minerva, 3 volúmenes, 2005.

Del mismo modo que ocurría en la obra de Mouffe y Laclau, en el feminismo hallamos una crítica al modelo democrático de consentimiento según una escala lógica que nos sitúa en el paso del ya mencionado “quién”, al “qué” consentimos, por lo tanto, de la reivindicación socio-política de igualdad recíproca, a una reflexión acerca del significado mismo de igualdad, pero ante todo del significado mismo del acotamiento social, político y cultural. En el feminismo este paso es muy claro, aunque por supuesto en algunas pensadoras estos dos criterios pueden solaparse, como ocurre en el pensamiento actual, sobre todo en la disputa interna al feminismo –y que por otra parte se observa en todos los aspectos sociales- entre las vertientes postmodernas y aquellas que abogan por un compromiso ligado a la emancipación y a la inmersión y resignificación de la herencia ilustrada en el marco semántico feminista. Como veremos esta disputa no es simple y puede dar lugar a confusiones.

Al mismo tiempo, el feminismo se presenta como uno de los pensamientos más activos y críticos, tanto en el plano concreto de reivindicación, denuncia y superación de la opresión y marginación que pueda experimentar el género femenino; como en el plano socio-político general, reactivando y formulando nuevas categorías operativas. Por todo ello, el feminismo es irrenunciable para nuestra sociedad contemporánea, como mecanismo crítico que aborda y denuncia problemas de legitimidad, a través del estudio y profundización de categorías modernas como igualdad y libertad, categorías abstractas heredadas de una ilustración que debe ser ilustrada desde un concepto actual y complejo como diferencia.

Y es que tal y como señala Fernando Vallespín en “Igualdad y diferencia<sup>124</sup>”:

“Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que no es lo mismo hablar sobre la igualdad en abstracto y su antónimo desigualdad, que sobre el código igualdad/diferencia. En el primer caso estaríamos hablando de un concepto regulativo, que pretende exponerse como luz y modelo de aquellas relaciones (políticas, culturales, económicas, etc) que pretendan ser catalogadas como pertenecientes al régimen de igualdad, un concepto abstracto, racional, universal y regulativo. Por el contrario el segundo caso representaría a aquellos autores que utilizan el término igualdad como constreñimiento que contribuye a expulsar de la realidad a lo que no se somete a este cálculo igualitario, que se definiría a partir de determinadas pautas supuestamente “racionales”, “universales”, y “homogeneizadoras”. Por lo tanto aquí la igualdad/desigualdad nos remite al contexto de la discusión moderna. Sin embargo, para nuestro

---

124 Vallespín, F: “Igualdad y Diferencia” en Reyes Mate, Manuel, *Pensar la igualdad y la diferencia*, Fundación Argentaria-Visor, Madrid, 1995, pp.15-33

análisis nosotros reclamaremos otro tipo de análisis, precisamente aquel que centra sus estudios en la crítica desfundamentadora de este tipo de racionalismo Ilustrado; nos referimos al análisis postmoderno”<sup>125</sup>

Por lo tanto, la cuestión y el debate contemporáneo acerca de la igualdad en teoría política no se deja escindir tan fácilmente entre una perspectiva “moderna” y una perspectiva “posmoderna”, como en muchos casos autoras feministas como Benhabib pretendieron hacer, debido en gran parte a la confusión y la contaminación terminológica de esta discusión. Por ello, si queremos alcanzar una comprensión óptima del concepto diferencia, Vallespín nos recomienda emprender un análisis deductivo en el que se abarcan tres bloques que corresponden a tres disciplinas y enfoques paralelos igualdad y diferencia. Estos tres enfoques se corresponden con: a) el “liberalismo igualitario” a través de tres figuras clave como Rawls, Dworkin y Walzer; b) las consideraciones de la teoría social en general, con la que se persigue contextualizar el debate contemporáneo sobre la igualdad/diferencia, y b) la propia teoría de la diferencia en la que nuestro autor analiza principalmente la importancia de la teoría feminista.

Ante esto, nos encontramos con que, 1) los tres enfoques conviven en el seno de una sociedad compleja en la que se muestra necesaria una revitalización de los códigos políticos y sociales. 2) para ello es necesario superar los mecanismo abstractos, racionalistas y homogeneizantes heredados de la tradición ilustrada y asumidos por la perspectiva liberal con dudosa fortuna (tal y como hemos visto), a la hora de tratar con la diversidad existente en las sociedades multiculturales contemporáneas. Esto supone ya de por si la necesidad de comprender nuestra sociedad, por lo que la perspectiva social se nos muestra imprescindible, ante todo a la hora de comprender el paradigma vital, social y político en el que nuestra sociedad se encuentra. En este marco, según los análisis sociológicos, en nuestra actualidad hemos pasado de “políticas de la emancipación” a “políticas del estilo de vida”<sup>126</sup>. Las políticas ilustradas orientan todo su empeño hacia la meta de realizar una tarea

---

<sup>125</sup> *ibid*, pág. 17

<sup>126</sup> Seguimos el estudio de A. Giddens *Modernity and Self-identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

emancipatoria, entendiendo esto como liberarnos de situaciones de opresión, dependencia política y explotación de clases. Esto se formalizará en tres principios básicos: justicia, igualdad y participación, que obtendrán su unión a partir del principio moral de autonomía. Esto como podemos observar es el núcleo central de los derechos de segunda generación, los derechos sociales que solo a partir de 1945 adquirirán una estructuración orientada a frenar la crispación y hostilidad heredera del siglo XIX que había, en buena parte, generado las dos grandes guerras. Por lo tanto podemos hablar de una “política de la emancipación” como modelo que rige la política en la modernidad; mientras que el modelo vigente en nuestra actualidad recibiría el nombre de “políticas de la vida”. En este segundo modelo de políticas, si bien no se renuncia al concepto regulativo de emancipación, lo que se persigue es una “política de elección de vida, de estilo de vida”. En una sociedad rítmica, y con un tiempo vital acelerado, la construcción del yo se hace más privada, como resultado de las respuestas que debemos dar a los cambios locales y globales que experimentamos. El sujeto, en una situación en la que las políticas se ven incapaces de dar respuesta, se repliega sobre sí mismo y analiza críticamente la realidad; o bien cae presa de lo virtual, de la simulación que nos venden todos los días, como analizaremos en el próximo capítulo.

De este modo, 3) el feminismo se sitúa como un movimiento complejo que pretende contestar a las vertientes universalistas de la ilustración que bajo un apariencia neutral, desarrollaban toda la opresión de sus conceptos metafísicos, ya que como nos dice I.M. Young: “Los ideales del liberalismo y de la teoría del contrato, tales como la igualdad formal y la racionalidad universal, están profundamente desfigurados por distorsiones masculinas sobre lo que significa ser humano y la naturaleza de la sociedad<sup>127</sup>”. Esta, será una de las líneas básicas de lucha de autoras feministas como Okin, S. Benhabib, I.M. Young. Estas autoras perseguirán una resignificación de nuestra realidad política “ilustrando” la fría democracia racional desde la sensibilidad, el afecto, lo corporal, lo sensitivo, o lo empático que siempre han sido apartados de cualquier lógica democrática, y es que como dice Young “la tarea de

---

127 “Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory”, en S. Benhabib y D. Cornell, eds., *Feminism as Critique*: Cambridge University Press, 1987, p.58



la razón ha sido la de censurar y controlar el deseo”. Estas pensadoras verán que los grandes principios (desde tradiciones diversas) que constituyen la lógica liberal: paz social (Hobbes), tolerancia y pluralismo (Locke), participación y publicidad (Rousseau) o autonomía moral (Kant), como relatos universalistas que oprimen la realidad concreta, el pluralismo real. Esto es, escindir a las personas entre un “yo” desvinculado, sujeto a los principios universales de la persona y los dictados de la razón, y un yo vinculado que construye su ser con una supuesta “total libertad”. Lo mismo opinarán de los comunitaristas, ya que teniendo en cuenta la obra de MacIntyre y Ch. Taylor, ellas verán como se construye una identidad común, aunque desde otras premisas. La identidad común será construida aquí desde el situacionismo de una determinada comunidad, que será la productora de un horizonte común valorativo, un comunalismo etnocentrista, o lo que es lo mismo, los valores comunitarios serán el criterio regulativo de acción (aquí deberíamos señalar que otros comunitaristas como M. Walzer, intentan recomponer la complejidad y pluralidad de las diferencias que nos separan, dentro de una estrategia radical democrática; democracia no limitada a buscar unos presupuestos universales bajo los cuales integrar, o lapidar esta complejidad inherente a nuestras sociedades).

El feminismo se formula como una visión no exclusivamente femenina, sino como una revisión de los paradigmas clásicos mediante la cual dotar de un nuevo sentido a nuestra sociedad. Por ello, dentro del feminismo existirán posiciones muy enfrentadas, sobre todo en lo tocante a la relación con la denominada postmodernidad. Veámoslo de manera esquemática.

### 3.3.1 .Feminismo (s)

#### .Feminismos ilustrados

La profesora María Xosé Agra Romero, defenderá que el feminismo es “uno de los pocos lugares desde los que aún cabe hablar de crítica, y si se quiere, también de utopía”<sup>128</sup>.

---

128 Agra Romero, M. X.: “Legitimidad y necesidad del disenso feminista”, en González, J. M. y Thiebaut, C., *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 184-205.

De su condición de teoría y práctica política se deriva precisamente que “no es un proceso acabado y por tanto es necesario examinar y poner de manifiesto sus tensiones, es necesaria la revisión crítica, constantemente del mismo”<sup>129</sup>.

El feminismo puede definirse como la lucha de las mujeres contra el Eterno Femenino, una construcción histórica y social que va a convertirse en su “naturaleza” atribuyéndole unos valores o características que siempre la hacen inferior al hombre, o más bien habría que decir a la correspondiente “naturaleza masculina”, siempre dueña de la razón — frente a la intuición y la ilogicidad que típicamente se atribuye a la mujer —; y es que ese es un aspecto clave; feminismo y filosofía van de la mano, pero esta ha estado históricamente en manos de hombres, y además, la mayor parte de ellos han sido misóginos, con lo que el resultado es una razón patriarcal que produce “mujeres” ateniéndose a previas construcciones sociales, se trata, como señaló Wollstonecraft a Rousseau, de que la “mujer natural”, que pretenden teorizar, es, en realidad, “la mujer social”, lo que además justifica su reclusión en el ámbito privado, de reproducción y su alejamiento del público, el de producción, el de lo político.

Así pues podríamos señalar que el enfrentamiento teórico acerca de la situación de la mujer en la sociedad, incluyendo, por supuesto, las vitales esferas familiar y política, ha estado presente en el ámbito del pensamiento desde mucho antes de la llegada de las Luces; en realidad es una problemática tan antigua como la propia filosofía, si bien, no será hasta el XVIII —con la razonable y valiosísima excepción representada por el francés Poullain de la Barre en el XVII- cuando por fin se de una respuesta igualitarista, racional y alejada de falsas “esencias”. Partiendo de la igualdad intelectual de hombres y mujeres, sostiene que las diferentes educaciones específicas no son consecuencia de una desigualdad natural entre los sexos sino la causa de la desigualdad real en cuanto a conocimientos. Por tanto una reforma que establezca un único modelo educativo, es decir, que termine con la existencia de dos educaciones “específicas”, terminará con el problema y abrirá las puertas al conocimiento, es decir, a la Razón, y con ello a la felicidad, la moral y la igualdad.

---

129 Ibid

En el XVIII Condorcet y D'Alambert van a recoger todos estos planteamientos; el primero publicará la obra *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía* en 1787, declarando que “los derechos de los hombres derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen esas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos” y el segundo responderá al misógino Rousseau que la causa de la inferioridad femenina reside en la esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres.

Los planteamientos de Poullain de la Barre serán recogidos también por la inglesa Mary Wollstonecraft en su obra *Reflexiones sobre la educación de las niñas* (1787), alegato en favor de un tipo de enseñanza libre de discriminaciones sexistas, viendo en la educación y sociedad de su época un proceso de construcción social de la mujer. Wollstonecraft denunciará el distinto tipo de educación que se imparte a los niños según su sexo, y en especial tanto la orientación que se da a las niñas para dirigir las hacia el matrimonio como el escaso aprecio que se tiene de sus facultades intelectuales.

La razón, contra los “esencialismos” constituye la principal garantía de la igualdad entre los sexos, sin embargo existe también otro feminismo, el denominado “de la diferencia” que buscando precisamente la esencia de la mujer, lo femenino, se aparta de ella y prefiere apostar por la intuición y reclama también el resto de características consideradas femeninas, o bien otro tipo de racionalidad — razón analógica — pero además pretende alejarse de “lo público” por considerarlo una esfera estrictamente patriarcal o, cuando menos regido por las reglas del patriarcado.

Aunque aquellos pensadores se encargan de examinar la estructura adoctrinante de la sociedad respecto a la mujer. Pero muy pronto, el tema del consentimiento, y de la legitimidad de los sistemas democráticos será abordado por el feminismo, en su vertiente Liberal y sufragista, tanto el americano con Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, como el inglés con Harriet Taylor. Así, a partir de los antecedentes ilustrados la teoría feminista siguió desarrollándose en el XIX, como resultado lógico de los iniciales planteamientos liberales hasta la conversión de esta ideología en conservadurismo. De entre los teóricos liberales,

el utilitarista John Stuart Mill es el que con más profundidad y agudeza se aproximó a la cuestión. Casado con la líder sufragista Harriet Taylor, diputado en el Parlamento británico y luchador incansable desde su escaño, por la extensión de los derechos políticos a las mujeres, expondrá sus planteamientos en la obra *La sujeción de la mujer* (1869), alabada por líderes sufragistas con Elizabeth Cady Stanton.

Las iniciativas de Mill tuvieron una enorme importancia para la causa feminista al introducirla en la vida política y al contribuir al aumento de su difusión entre la opinión pública. En este contexto es cuando el filósofo presenta *La sujeción de la mujer*, obra polémica con el fin político de convencer a la mayor parte posible de la sociedad de lo justa y necesaria que resultaría la reforma de una serie de leyes e instituciones para permitir la participación femenina. Para Mill el principio que regulaba las relaciones entre los dos sexos, es decir, la subordinación legal de uno a otro, es esencialmente injusto y además uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad. Al mismo tiempo, no podemos decir lo que es ser mujer. Mill se extenderá a este respecto explicando cómo la educación que recibe la mujer tiende a destruirla como persona autónoma y a inculcarle como único fin de su vida el servicio abnegado a los demás en el doble papel de esposa y madre. Esto le lleva a concluir que lo que realmente llamamos la naturaleza de la mujer es algo eminentemente artificial, el resultado de una represión forzada en un sentido, y de una excitación ficticia en otro. La educación y el constreñimiento legal y social han dado sus frutos y han creado lo que legítimamente se puede denominar el “carácter femenino” en su estado actual<sup>130</sup>.

---

130 Una de las críticas más generalizadas a *La sujeción de la mujer* es la que pone de relieve que Mill, en su afán de defender la causa de las mujeres, utiliza diversos argumentos que se contradicen entre sí. Así, si en el capítulo primero rechaza el carácter femenino como dato objetivo par utilizarse ya sea a favor o en contra de su emancipación, debido a que es una construcción artificial producto de un sistema de opresión, en el capítulo tercero incurrirá en el mismo error que ha criticado; en concreto, Mill utilizará algunos de los rasgos del carácter actual de las mujeres como argumento empírico a favor de su causa, así va a defender la utilidad para la sociedad de ciertos rasgos característicos del carácter de las mujeres, rasgos o cualidades que aparecen como diferentes y complementarios a los de los varones, incurriendo así en todos los tópicos que antes había desechado; por ejemplo, al señalar ahora las mujeres resultan ser más intuitivas y prácticas que los varones, mayormente dotados para el razonamiento abstracto y especulativo. En definitiva, el problema fundamental es la contradicción de este argumento con el del agnosticismo en torno a la naturaleza humana, pero esto puede ser también entendido como una estrategia; por un lado el objetivo de persuadir a un público que se presupone heterogéneo y por otro la comprensión por parte de Mill de que la razón es un arma insuficiente en la lucha contra el prejuicio.

Estos feminismos, ante todo buscan el reconocimiento de la mujer como ser emancipado y con derechos. Por lo tanto la cuestión del consentimiento se introduce tanto en el aspecto crítico de “quién” como de “qué” se consiente; esto al mismo tiempo nos llevaría a la noción de legitimidad, al entender ilegítima una sociedad y política que relega al ámbito privado a gran parte de su población. Por lo tanto podemos afirmar que las corrientes feministas, pronto comienzan a afianzarse, no solo como posicionamientos reivindicativos que buscan una ampliación de derechos, sino como auténticas lecturas que revisan, critican y proponen un nuevo tipo de actor social, y por lo tanto una nueva sociedad. Esto lo podemos observar con claridad en el desarrollo del feminismo dentro de la tradición socialista, pero también en las vertientes feministas radicales norteamericanas donde se confluye en sus demandas con aquellas provenientes de las luchas raciales, de opción sexual, y multiculturales; por lo que podemos decir que en estos feminismos observamos la lógica operativa en la constitución de los populismos y de la hegemonía: desestructuración crítica de la lógica instituida, a partir de las demandas no asumidas provenientes de diversos grupos; grupos que acaban consolidando nuevos significados para esos grandes conceptos como libertad, significados alcanzados mediante la confluencia de sus luchas particulares, lo que opera una nueva hegemonía, o por lo menos fisuras muy importantes e irrenunciables dentro de la hegemonía en vigor. Comencemos a ver esto en el seno del socialismo.

*Social-feminismo:*

Es importante tener siempre presente que la articulación de la llamada “cuestión feminista” en el socialismo, no tiene sólo como referente polémico el hecho de la opresión de la mujer, sino otra teoría, el feminismo “burgués”, a la que se presenta como alternativa. El socialismo encontrará en el liberalismo una ficción acerca de la igualdad y del “ciudadano”. Según su perspectiva, solo los pertenecientes a una clase pueden hablar de igualdad, por lo que la universalidad propuesta por el liberalismo será vista como un engaño. Siguiendo las tesis darwinianas, para el socialismo la sociedad liberal solo representa la moral e intereses de una capa social que lucha por su supremacía, por lo que la retórica del ser

humano como ciudadano solo puede ser substituida en favor del antagonismo “individuo”/ “clase”. En cuanto a las mujeres, se encontraron, en la lucha por la igualdad, en una situación particularmente difícil; ni como individuos, ni como clase eran nada pero se veían atrapadas en la dialéctica liberalismo-socialismo, carecían de una teoría propia que explicase su problema. Pronto surgirá, sin embargo, un feminismo socialista igualitario cuyo máximo exponente será el socialismo utópico de Flora Tristán. Este utopismo hace hincapié en la necesidad de reestructurar no solo las relaciones de clase, sino las relaciones sociales que están presentes en cualquier clase. Por ello, Tristán defiende la necesidad de educar bien a la mujer obrera, lo que supondría el principio de la mejora intelectual, moral y material de la clase obrera. Como vemos, las tesis del socialismo utópico no renuncian a muchas de las tesis de feminismo ilustrado. Esto, empujará a Tristán a confiar en la colaboración de ambos sexos para desprenderse de sus cadenas. Por lo tanto, solo la reforma económica de las estructuras capitalistas no bastaría para la emancipación social, ésta solo se alcanzaría desde la reforma de sus bases económicas y culturales, y con la participación directa de los dos géneros. Estas tesis, a nuestro juicio muy acertadas y avanzadas, reaparecerán en el “feminismo socialista contemporáneo” y en su formulación del “doble sistema”, principalmente en la obra de autoras como Iris Young, Zillah Eisenstein, Heidi Hartmann, Juliet Mitchell o Allison Jaggar. Pero, primero veamos las características principales del feminismo en el marco del socialismo científico.

El socialismo científico de Engels y abanderado por la ortodoxia feminista socialista de Clara Zetkin, abogará por la primacía del capitalismo en la conformación de la mujer, será la estructura económica la que haya demarcado las relaciones de poder entre los géneros, al igual que entre las clases. Para este feminismo, las reivindicaciones de las mujeres difieren según su clase, así mientras una mujer de la alta burguesía busca la libertad de disponer de su patrimonio, la mujer socialista buscará la disolución de los principios capitalistas reflejados en la propiedad capitalista, un claro ejemplo el matrimonio. Será Kollontai la que diga que hay que buscar una explicación en las bases sociales, y no solo en la división de clase. La teórica rusa Kollontai articulará de una mejor manera marxismo y feminismo,

replicando también a sus camaradas que, no basta con incluir a la mujer en la revolución socialista. No basta con la abolición de la propiedad privada y con que la mujer se incorpore a la producción; es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo y, muy especialmente, una nueva relación entre los sexos, es necesario destruir la mentalidad tradicional. Sin estos cambios, que contribuyen a la efectiva emancipación de la mujer, no podrá hablarse realmente de revolución socialista, por mucho que el proletariado haya conquistado el poder político y los medios de producción.

Karl Marx señaló que para construir un mundo mejor no bastaba con transformar las relaciones de producción, era también necesaria la aparición de un hombre nuevo. Kollontai se une apasionadamente a esta reivindicación —”la necesidad de la renovación psicológica de la humanidad”— : la nueva clase en ascenso, el proletariado, necesita, además de una ideología propia, crear nuevos valores y nuevos hábitos de vida; y esta revolución humana, tal vez la más importante, no puede ser pospuesta a ningún triunfo político.

Es interesante señalar como Kollontai se anticipa al mismo tiempo al feminismo radical y cultural norteamericano, embarcándose en una tipología de la mujer como objeto abordado en la literatura, y por lo tanto conformado socialmente. Ella encuentra cuatro tipos fundamentales de heroínas en la literatura: las encantadoras y puras jovencitas, que contraen matrimonio al final de la novela; las esposas resignadas o casadas adúlteras; las solteronas y, finalmente, las “sacerdotisas del amor” o prostitutas, bien por su pobreza o bien por su naturaleza viciosa. Frente a estas ha aparecido, tanto en la vida como en la literatura femenina, un quinto tipo de heroína, es la mujer nueva. La mujer nueva en cuanto tipo psicológico opuesto a la mujer del pasado se encuentra en todas las clases sociales. Son todas aquellas que han dejado de ser un simple reflejo del varón, dirá la autora anticipándose a Beauvoir y a Firestone. Por ello, no es de extrañar que Kollontai proponga el amor libre como un medio de emancipación, de no sometimiento.

Estas tesis serán recuperadas en el socialismo feminista contemporáneo, dentro de la teoría del Doble Sistema. Las primeras formulaciones de este Doble Sistema aparecen en la

obra de Juliet Mitchell *Woman's State* (1971). Para Mitchell la condición de la mujer no puede ser derivada de la economía (Engels), ni identificada simbólicamente con la sociedad (primer Marx). Más bien ha de contemplarse como una estructura específica que resulta de la unión de diversos elementos; sin embargo, la estructura que surge, combinación de capitalismo y patriarcado no es algo fijo, universal, ahistórico, sino que: “la variación de las condiciones de la mujer a lo largo de la historia será el resultado de la combinación de esos elementos”<sup>131</sup> que son producción y familia: por un lado a través de la producción la mujer sigue la suerte de todo explotado, siendo obligada a realizar trabajos específicos, “trabajos de mujeres” en la división primaria del trabajo por sexos, y por otro, su adscripción a la esfera privada que es la familia hace de la maternidad una servidumbre convirtiéndola en labor reproductora donde el propio hijo es contemplado como un producto más. El elemento “sexualidad” reafirma la opresión de la mujer al convertirla en objeto sexual y finalmente la socialización de los niños, por su parte, reafirma la función materna de la mujer como su único destino.

En la teoría del Doble Sistema, así formulada el feminismo socialista da al capitalismo una realidad material al centrarlo en las relaciones económicas, mientras que al patriarcado le confiere una realidad ideológica en cuanto que opera principalmente en el ámbito psicológico, siendo el responsable de la formación del género: el niño y la niña aprenden a ser “hombre” y “mujer” respectivamente a través de un ideal de masculinidad o feminidad que este dicta y preserva, independientemente de la realidad socioeconómica del momento.

Lo que nos interesa señalar es el paso implacable, del “quién” al “qué”. No se trata solo de dilucidar acerca de la legitimidad social y política, respecto a quienes consienten y a quienes se representa; sino que lo que se persigue, sin renunciar a lo anterior, es dilucidar que tipo de sociedad queremos, al mismo tiempo que comprendemos que tipo de sociedad generan nuestras estructuras sociales y políticas hegemónicas. Se profundiza por lo tanto en todos los conceptos fundacionales de la sociedad: igualdad, libertad, política, etc. Sin embargo, será con la aparición de Simone de Beauvoir cuando esta transición del “quién” al “qué” se haga muy patente.

---

131 Mitchell, J: *Woman's State*, Penguin Books, 1977



.Simone de Beauvoir

*El segundo sexo* constituye un estudio total de la condición de la mujer en las sociedades occidentales que abarca todos los aspectos del problema y del cual son deudores todos los planteamientos feministas que han venido después.

Simone de Beauvoir parte en su análisis de la relación dialéctica sintetizada en la categoría de “lo Otro”. Este procedimiento va a ser empleado también por otros existencialistas como Merleau-Ponty, Sartre o el antropólogo estructuralista Levi-Strauss, cuya formación inicial fue filosófica y su popularización se debe a los cursos impartidos por el epígono hegeliano Alexander Kojève en la década de los 30 en el Colegio de Francia. Influida por la teoría cultural de Levi-Strauss, en concreto por lo establecido en la obra *Las estructuras elementales del parentesco*, Beauvoir coincide en que la aparición de la cultura implica entre los grupos humanos, la asunción de la categoría de la alteridad como apriorística de la propia especie, pero llega a la conclusión de que entre hombres y mujeres esta categoría no funciona en sentido recíproco, tal y como lo hace entre los distintos grupos humanos. Si en el caso de los nativos de un país o los miembros de un determinado clan o tribu el concepto de “Otro” u “otros” funciona como un concepto relativo y recíproco al grupo que lo emplea, entre los sexos no existe reciprocidad, pues, según Beauvoir, uno de los términos, en este caso el hombre, se afirma como el único esencial negando toda su relatividad al término que debería ser su correlativo y definiéndolo como alteridad pura.

Beauvoir asimila las relaciones hombre- mujer en la sociedad patriarcal a la relaciones amo-esclavo de la dialéctica hegeliana. Pero a diferencia del esclavo en la lectura hegeliana, la mujer es definida exclusivamente por referencia al hombre y está siempre en relación de asimetría con él, no se produce un reconocimiento igual y recíproco. El hombre ocupa el lugar del amo, un lugar en el que su conciencia realiza su independencia a costa de asumir el papel de lo esencial y ser reconocida así por otra conciencia, la de la mujer, cuyo estatuto es inferior porque encuentra su razón de ser y se define no en ella misma, sino en la conciencia libre del hombre. Ella tiene así el papel del “otro”, de la alteridad y su identidad le llega vicariamente, en cuanto se reconoce como vasalla del hombre.

Quienes rodean al sujeto están directamente implicados en las posibilidades que a este se le ofrecen para ejercer su libertad. Y en el caso de la mujer, el varón, como elemento externo, es el que le impide ejercer su libertad, relegándola al plano de la inmanencia e impidiéndola ascender. En este mismo sentido utiliza la noción de situación en *El segundo sexo*. La situación que el varón ha propiciado a la mujer es una situación que no le permite el ejercicio pleno de su trascendencia, que la relega a la inmanencia. Tal relegación a la inmanencia es, por tanto, infligida, y por eso toma la figura de la frustración y de la opresión.

El método que Beauvoir emplea para investigar la condición de la mujer es el método regresivo-progresivo. El método tiene dos fases diferenciadas: la primera es la analítica-regresiva, en la que se indagan analíticamente los factores a investigar, en este caso aquellos que llevan a la mujer a convertirse en la Otra. En la fase sintético-progresiva va a hacer la autora una reconstrucción de la vida que le espera a la mujer una vez que ha sido dominada, y para ello va a utilizar historiales clínicos, diarios de mujeres, novelas, testimonios, etc., es decir, el modo como los proyectos singulares se insertan en la realidad sufrida por cada personaje, en su situación. Y así, la situación va a configurarse social y culturalmente desde su nacimiento en dos etapas: formación (infancia, adolescencia, juventud e iniciación sexual); situación (donde indica como se consolida la situación en la figura adulta de la mujer, incluyendo: madre, vida social, prostitución, madurez y vejez). Para salir de la opresión propone la independencia económica como condición que posibilita toda independencia —legal, cultural, social- y la lucha colectiva, es decir, la concienciación de todo el colectivo de mujeres.

Por lo tanto la obra de Beauvoir se articula como el primer estudio sistemático de la condición femenina, pero también se ocupa del análisis estructural de la sociedad en sí misma. La pensadora francesa presenta a la sociedad como un entramado en el que se establecen relaciones que significan y codifican los diferentes roles, al mismo tiempo que articulan el ejercicio del poder. De este modo, Beauvoir se suma a la labor desedimentadora y resignificativa, que hemos observado también en autores como Laclau o Mouffe, como

también abordaremos de la mano de Derrida. Es importante señalar esto último, ya que como pasaremos a desarrollar, el feminismo que sucede a Beauvoir, podríamos decir es deudor directo de su pensamiento. Y esto no deja de traer dificultades en el seno mismo del pensamiento feminista, las cuales podemos resumir a partir de dos rasgos significativos de su obra: su dependencia directa de los análisis estructuralistas, y al mismo tiempo su método regresivo-progresivo.

Estas dos características, hacen de esta pensadora una suerte de puente intelectual entre posicionamientos emancipatorios ilustrados y aquellos plenamente postmodernos. Lo que trataremos de mostrar a continuación es como el feminismo posterior a Beauvoir es enteramente deudor de sus teorías, aunque en muchos casos tergiversando rudamente su pensamiento.

#### *La revolución feminista de la década de los 70.*

La década de los 70 puede considerarse la edad de oro del feminismo, que protagonizó una verdadera revolución, al calor de los grandes movimientos progresistas norteamericanos - lo que se llamó la Nueva Izquierda - y la enorme contestación social que generó la guerra de Vietnam. En un clima de revolución social, al feminismo liberal organizado por Friedman en torno a NOW se verá acompañado por las alternativas izquierdistas representadas por dos grandes paradigmas, el llamado feminismo radical y el de raíz marxista o socialista. Básicamente podríamos decir que todos ellos se fundamentan en un carácter no esencialista, no biologicista en el tratamiento del problema de la situación de las mujeres en sociedades eminentemente patriarcales como son las occidentales, las tres tendencias se caracterizan pues por una negación de una identidad constitutiva de la feminidad y lo “femenino”, las tres puede decirse que comparten una creencia en la existencia de algo que Friedman bien denominará “mística de la feminidad”, un producto histórico, una construcción social en coherencia con la existencia de una mentalidad y un poder patriarcales, si bien nos referiremos aquí también a otro paradigma, llámese feminismo “de la diferencia” o “cultural” en el sentido en que

es definido por la profesora Raquel Osborne, muy heterogéneo, pero fundamentado en la creencia, precisamente, en la diferencia de carácter biológico entre los sexos como fuente de una correspondiente mentalidad diferenciada, estricta y específicamente femenina.

Sin embargo, podríamos afirmar que existe una línea común en todas las diferentes clases de feminismo, nos referimos a su carácter reinterpretativo y articulario. El carácter reinterpretativo se afianza a partir de los análisis críticos a los que el feminismo somete a la sociedad liberal y sus instituciones culturales, políticas, sociales y económicas; análisis es diverso y en no pocas ocasiones presenta fuertes diferencias y contradicciones. En cuanto a su carácter articulario, este lo encontramos en la capacidad de estos movimientos para establecer paralelismos significativos con otras reivindicaciones y críticas provenientes de los movimientos más diversos, como multiculturalismo, ecologismo, movimientos sociales identitarios –raciales, culturales, económicos-, o lo que denominaremos “nuevas subjetividades políticas”, refiriéndonos con ello a los nuevos procesos que la sociedad e individuos concretos han desarrollado, intentando con ello crear nuevos significados identitarios, culturales, etc. Procesos que se enmarcan, en el seno de una sociedad cuyos mitos fundacionales –religiosos, políticos, culturales- han entrado en clara revisión, cuando no disolución. Una sociedad que al mismo tiempo se sitúa en un nuevo panorama geocultural regido por tres criterios principales como son, la globalización –aceleración de los procesos comunicativos e informativos-, la postmodernidad –como criterio crítico y reflexivo mediante el que la sociedad reflexiona acerca de su propia herencia y que en muchos casos ocasiona la disolución de los metarelatos que han regido nuestra sociedad-, y la propia democracia, que siempre se visualiza como objetivo crítico-reflexivo.

Aunque hay múltiples diferencias, se pueden demarcar dos grupos: a) los que podríamos denominar feminismos de matriz ilustrada –aunque muy críticos con esta tradición-, como el feminismo liberal, el radical y de raíz marxista-socialista; y b) aquellos que podemos denominar feminismos postmodernos, aunque esto podría llevar a equívocos, ya que aquí nos encontraríamos con dos grupos: los feminismos de la diferencia, y aquellos que absorben las teorías de la denominada postmodernidad.

En el denominado feminismo de matriz ilustrada nos encontramos con el feminismo liberal, cabría resaltar la figura de Betty Friedman. El pensamiento de Friedman va a tomar cuerpo en dos obras fundamentales como son *La mística de la feminidad* (1963) y *La segunda fase* (1981) y va a tener una importancia central en la creación de una de las más importantes organizaciones feministas NOW (Organización Nacional de Mujeres), que la propia Friedman cofundó en 1966. Si Beauvoir había abordado el tema del feminismo desde una perspectiva existencialista-dialéctica, Friedman lo hará desde una estrictamente liberal, aclarando con esto que pone el énfasis en que la subordinación de la mujer se debe fundamentalmente a una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden o dificultan su entrada en el espacio público, y por tanto, considera que basta con llevar a cabo las reformas legales pertinentes para solucionar el problema. Friedman reivindica la herencia de las feministas clásicas ilustradas-liberales como Wollestonecraft, las sufragistas, las protagonistas de la declaración de Seneca-Falls, recogiendo planteamientos como el de la feminidad como construcción histórica o la idea millenaria de la necesidad de la liberación de la mujer para liberar también a los varones, es decir, la del feminismo como elemento de progreso social, y sobre todo el papel de la razón como arma de lucha contra el prejuicio y el dogma heredado.

La segunda obra fundamental de Friedman va a ser *La segunda fase*. Publicada en un contexto histórico caracterizado por el reaganismo, en ella hace modifica sus anteriores planteamientos; si bien el sustrato ilustrado-liberal permanece, ahora se acerca más a los postulados de la socialdemocracia y reivindica cierto grado de intervencionismo estatal tanto en economía como en ámbitos clave tales como la educación, la sanidad y las ayudas sociales, aceptando así ciertas medidas de discriminación positiva. Friedman comprende ahora como no basta con la protección estatal de las libertades civiles, sino que se requieren cambios en el mundo laboral y en la familia.

En este grupo, al que hemos denominado “matriz ilustrada”, también deberíamos introducir a autoras como Okin, S. Benhabib, I.M. Young, aunque con cautela. Como ya hemos señalado estas autoras buscan una aproximación y reforma social a partir del

cuestionamiento de los principios ilustrados, que someten las identidades minoritarias a la dictadura de la razón y del metarelato abstracto. Estas autoras junto a las denominadas multiculturalistas perseguirían la resignificación de esta herencia, pero sin renunciar a la posibilidad de construir un proyecto social, cultural y político, que parta de la capacidad de discernir metas y nuevas estructuras. Por ello, estas autoras serán muy críticas con las corrientes postmodernas, como pasaremos a analizar en breve.

Nos interesa señalar esto último, ya que algunas de ellas verán en la postmodernidad un posicionamiento que imposibilita la construcción de un nuevo modelo político y social, en su renuncia a marcar y definir significados y propuestas. Esto nos conduce a una de las críticas principales que se han hecho a la obra derridiana. Nosotros, no podemos estar de acuerdo, y como veremos de la mano de Francoise Collin no debemos confundir postmodernidad con feminismo de la diferencia; al mismo tiempo que no podemos subordinar una reflexión general sobre la herencia –como la postmodernidad– a una corriente estética o inmovilista, y aún menos a una que renuncia al cambio y a la propuesta. Pero antes de abordar este punto, debemos incluir en este grupo de matriz ilustrada al feminismo de herencia socialista contemporáneo, aunque este ya ha sido presentado de la mano de Juliet Mitchell. Por ello mismo, pasaremos a ocuparnos del feminismo radical norteamericano.

El feminismo radical, en sus diversos grupos, va a originarse como resultado del descontento por la falta de respuesta dada a las reivindicaciones feministas en las principales organizaciones izquierdistas de la época: el SNCC (*Student Nonviolent Coordinating Committee*), agrupación antirracista fundada por estudiantes negros y blancos en 1960 y SDS (*Students for a Democracy Society*) fundada ese mismo año por demócratas, socialdemócratas y anticomunistas que privilegiaban el análisis de la dominación psicológica y cultural sobre la explotación económica. En ambas organizaciones de la Nueva Izquierda, estas mujeres terminarán encontrando los viejos prejuicios con que también se habían encontrado en otras las feministas socialistas. En este caso la ruptura se va a producir claramente en la Conferencia Nacional por Nuevas Políticas de 1967, cuando las solicitudes presentadas por Jo Freeman y Firestone, a favor de la condena de los estereotipos sexistas

transmitidos por los medios de comunicación, el matrimonio, las leyes de propiedad y divorcio y se manifestarán a favor de la información anticonceptiva y del aborto como formas de control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres, propuestas que fueron rechazadas aduciendo la presidencia el no tener tiempo para debatirlas.

La principal aportación del feminismo radical va a ser la de la caracterización del patriarcado. Una de las tesis fundamentales del feminismo radical, expuesta por Millet en *Política Sexual* va a ser el axioma de que el patriarcado es el sistema de dominación básico sobre el que se asientan todos los demás — raciales, clasistas — y no puede haber verdadera revolución sino se le destruye. El patriarcado va ser definido desde el punto de vista radical como “política sexual”, entendiendo por política “el conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema” o “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales en grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”<sup>132</sup>. Así su obra es presentada como unos cuantos apuntes hacia una teoría del patriarcado. La relación entre los sexos es, desde el punto de vista radical, política. Es una relación de poder.

Como vemos, este feminismo establece una crítica al modelo de legitimidad imperante en nuestras sociedades, precisamente la categoría de poder nos introduce en una lucha política, pero también en una interpretación del modelo mismo de consentimiento y el tipo de sociedad que genera. Este movimiento, muy activo, tenderá puentes y construirá significados operativos comunes, con su contexto inmediato: así su conexión con la emergencia de movimientos raciales como el Black Power, y con los movimientos anticolonialistas. Por esta razón el modelo racial es una de las claves de las relaciones de poder en su obra. Por lo tanto, este feminismo tiene las categorías retóricas principales a la hora de establecer una revisión desedimentadora y resignificativa que conduzca a una nueva política y sociedad.

Sin embargo pronto aparecerá un tipo de feminismo que renuncia a todo ello y que argumenta la necesidad de construir una sociedad a partir de los valores presentes en una

---

132 Millet, K., *Sexual politics*, cit. en Valcárcel, A., *Sexo y filosofía*, Anthopos, Barcelona, 1991. pp. 140-141.

supuesta esencia femenina. Hasta ahora, hemos asistido a la demolición de los grandes constructor culturales, de esos metarelatos acerca de lo público y de lo privado, de la igualdad y de la libertad; pero el feminismo de la diferencia articulará su pensamiento y su acción a partir de un substrato identitario inmutable, no retórico ni contingente, una supuesta esencia femenina en la que creen encontrar la mejor plataforma para reestructurar la política y la sociedad.

Las diversas formas de feminismo esencialistas, aparecerán, ya sea el denominado “feminismo de la diferencia” en Francia o Italia, o el “feminismo cultural” en Estados Unidos, a partir de mediados de la década de los 70; son estas variantes feministas fundamentadas en un determinismo biológico forjador de una esencia de feminidad que es connatural y característica de la mujer, y que se basa en la existencia y consagración de unos llamados “valores femeninos” — a saber, los estereotipados dulzura, ternura y dedicación a los demás —. Es decir, exactamente una reformulación del mismo discurso, que se creía más que superado, el de la “excelencia” que había sido tan característica en la negación de los derechos de la mujer. Ni que decir tiene que tales planteamientos han recibido durísimas críticas de otras feministas que los consideran una verdadera involución — realmente, a mi modo de ver, lo es, o cuando menos, habría que hilar muy fino para negarlo —. Así por ejemplo, Alicia Puleo critica vivamente estas “tentaciones esencialistas”<sup>133</sup>, cuyo actual éxito llega a atribuir “al clima de escepticismo y decepción acarreado por la caída de los paradigmas revolucionarios, por la recesión económica y el auge del pensamiento de derechas”<sup>134</sup>, o por Elisabeth de Fontenai, que apuntó, durante un coloquio organizado en 1991 en el Centre Pompidou de París a la “nueva moral del vientre” o “ética de la solicitud maternal”, no dudando en calificar de antifeminismo a estas tendencias y a vincularlas, igualmente, a la postmodernidad. También Danielle Sallenave ve, en esta exaltación de estas virtudes “femeninas” y maternas el peligro de relegar a las mujeres concretas a sus roles tradicionales... Y es que este esencialismo realmente remite, o cuando menos recuerda,

---

133 Puleo, A., “De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada”, en VVAA. op cit. p. 175. 21

134 Ibid. p. 175



al discurso “de la excelencia”, al “la mujer es la reserva moral familiar” o al “la mujer realmente gobierna el mundo” — desde la cocina y la cama claro.

Alicia Puleo considera esta “deriva” como un fruto del carácter no ilustrado de esas teorías feministas y del hecho de que durante Las Luces, junto a la racionalidad, la reivindicaciones igualitarias y las utopías revolucionarias perviviesen vetas antiilustradas que, combinadas con la actual crítica postmoderna y conceptos extraídos de la sociobiología tuvieron estos resultados.

Si bien existen notables diferencias entre el “feminismo francés de la diferencia” y el cultural, ambos se basan en la esencia y la búsqueda de una identidad realmente femenina. Solo daremos unas líneas generales de cada uno:

*Feminismo francés de la diferencia.* Aparece en la segunda mitad de los 70 y sus principales figuras son Annie Leclerc, Helen Cixous, Kristeva y, especialmente, Luce Irigaray. Partiendo de la dicotomía beauvoiriana Mismo/Otro, estructuralismo y deconstrucción o el psicoanálisis, y tiene sus tendencias afines en el feminismo cultural americano, con el ecofeminismo de Mary Daly o los análisis de la función maternal de Chodorow y Dinnerstein.

Annie Leclerc va a publicar en 1974 *Parole de femme* cuyo punto de partida es dar voz a las mujeres y reclamar, reivindicar y reconocer las tareas del cuidado, la reproducción y la vida, propias de las mujeres y menospreciadas, son las verdaderas tareas importantes. *Parole de femme* presenta así una revalorización de la mujer entendida como cuerpo y, de paso, una ruptura poética con el feminismo de la igualdad que más que ensalzar la maternidad la considera una de las principales causas de la sumisión, al tiempo que pide una autonomía reivindicando el aborto y los métodos anticonceptivos<sup>135</sup>.

Logocentrismo y falocentrismo se dan la mano en el pensamiento occidental y en la historia de la filosofía y por ello, para Cixous es necesario una escritura femenina, que ha de pasar por la puesta en tela de juicio de los mecanismo tradicionales de la lógica y el

---

<sup>135</sup> Hemos decidido centrarnos en Leclerc por ser la fundadora de esta vertiente, y al mismo tiempo debido a la imposibilidad de tratar a cada una por separado. En el capítulo cinco también desarrollaremos algunos de los aspectos de las teorías de Kristeva e Irigaray.

conocimiento, del racionalismo, para lo que echa mano de la semántica estructural — Greimas, Saussure, Derrida —, y ha de construirse, como elemento de resimbolización desde la “identidad femenina”. Como señalaremos, aunque estas autoras acudan a los planteamientos derridianos para desarrollar su teoría, las conclusiones no son asimilables.

*Feminismo italiano de la diferencia.* Critican al feminismo reivindicativo e igualitario por victimista y le achacan a sus partidarias el no respetar la diversidad de la experiencia de ser mujeres y critican su labor afirmando que los cambios legislativos que estas promueven de poco sirven, dado que esta actividad es insuficiente para alterar al orden patriarcal, calificándolo incluso de feminismo patriarcal: un feminismo que no puede vivir sin el enemigo, quedándose en las reglas que él define. Un feminismo que olvida que el patriarcado no ha ocupado nunca la realidad entera; excepto para una mirada totalitaria. Por ello proponen trasladarse al plano simbólico — para construir una alternativa autónoma al patriarcado - y que sea en ese plano donde se produzca la efectiva liberación de la mujer, del deseo femenino, reivindicando la importancia de la esfera privada y asumiendo plenamente la existencia de una “diferencia” femenina, determinación ontológica fundamental que para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia sexual.

*Feminismo cultural norteamericano.* Algunos de los planteamientos básicos de esta línea pueden ser por ejemplo la idea de que la sexualidad masculina es “agresiva, irresponsable, orientada genitalmente y potencialmente letal”, mientras que la femenina se manifiesta de forma difusa, tierna y se orienta a las relaciones interpersonales. Otra idea característica, que luego se explicará, es que los varones representan la cultura y las mujeres la naturaleza y además, “ser naturaleza” y poseer la capacidad de ser madres comporta la posesión de las cualidades positivas que inclinan en exclusiva a las mujeres a la salvación del planeta, y por eso son moralmente superiores a los hombres — “que son potencialmente letales, claro” —. Otro de los conceptos clave en este feminismo cultural, básico en el “ecofeminismo” de Daly pero común a todo el paradigma es el de la oposición mujer-naturaleza / hombre-cultura. De la inicial postura del feminismo radical que consideraba tal identificación como propiamente patriarcal, considerando los movimientos ecologistas y antimilitaristas

problemas humanos y no específicamente feministas, estas feministas culturales van a establecer vínculos directos entre las vidas de las mujeres, sus cuerpos y el orden natural. Según esta concepción las mujeres serían además las salvadoras de la tierra al encontrarse en mayor armonía con la naturaleza, armonía derivada de la maternidad; ambas, mujer y naturaleza son caracterizadas como esencialmente creativas, nutricias y benignas.

Ya para finalizar debemos de fijarnos en una cuestión: la relación entre feminismo y postmodernidad, al mismo tiempo que la dependencia de muchas de estas pensadoras respecto al pensamiento derridiano. Esto debe ser tenido en cuenta, ya que como pasaremos a analizar en el segundo bloque, nosotros no solo no estaremos de acuerdo en esta asimilación, a nuestro juicio falaz; sino que proponemos que la postmodernidad y la ilustración son inseparables, siendo la primera una revisión de la herencia ilustrada, y encontrando en un autor como Derrida los fundamentos para una nueva sociedad y una nueva política, antiesencialista, democrática y responsable. Veamos brevemente la relación entre feminismo y postmodernidad.

Feminismo y postmodernidad. El colapso del sistema denominado “socialismo real” y la consiguiente crisis del materialismo histórico ortodoxo, unida a la colección de tragedias que, en parte, fue el siglo XX supuso un desengaño de los ideales ilustrados, racionalistas y científicos, una crisis de la Razón, por así decirlo y, por otra parte, el “giro lingüístico” deconstructivista que va a tratar de articular, la conciencia de una nueva época, la que se caracteriza por un relativismo que entronca plenamente con tendencias como el historicismo presentista de Croce, Huizinga, Carbonell y demás, y, notoriamente, Popper. Se trata entonces, la actual, de una época caracterizada por la crisis de los metarrelatos, o la “muerte de la totalidad”, de las explicaciones totalizadoras tales como el racionalismo o el marxismo. Teóricos como el historiador Lawrence Stone advierten, no con cierto desconocimiento, acerca de los que calificará de grandes enemigos: la lingüística estructural, la antropología cultural y, precisamente, el retorno del historicismo, y, su consecuencia lógica, el relativismo, cuyo representante paradigmático puede ser Schiama y sus “certezas muertas”. La postmodernidad y su colección de muertos — el Hombre como sujeto trascendental, el

Progreso, la metafísica- se imponen y pronto surgirá también un feminismo “postmoderno” representado por autoras como Jane Flax, Susan Hekman, Linda Nicholson o Linda Alcoff. La postmodernidad puede ofrecer, en principio, posibilidades muy susceptibles de ser aprovechadas por el pensamiento feminista. Sin embargo la postmodernidad, por su ambigüedad y lógica paradójica corre el riesgo de ser entendida de modos falaces, tal y como mostraremos en el segundo bloque. Como ha señalado Seyla Benhabib, de la “Muerte del Hombre” en tanto sujeto trascendental se pasa a la “Desmitificación del Sujeto Masculino de la Razón”; en el caso de la Muerte de la Historia, sería la contrapartida la “Generización de la Narración Histórica”, dado que, en consecuencia con lo anterior, si el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido normalmente el varón, lo que se acaba con la postmodernidad es “su” historia y, en cuanto a la Muerte de la Metafísica, su correlato feminista sería el del “escepticismo feminista hacia las pretensiones de la Razón Trascendental”; porque si el sujeto trascendental ha muerto, si el sujeto de la razón no es un ser suprahistórico, sino una creación lingüística, y sus creaciones y actividades son fruto del contexto del que emergen, entonces el sujeto de la filosofía está determinado por los intereses del conocimiento dominante, que lógicamente es masculino. Nancy Fraser, influenciada por el deconstructivismo también se ha mostrado en contra de construir un sujeto feminista a través de metarrelatos filosóficos o de una epistemología feminista. Ha sido bastante comentada en medios académicos la disputa mantenida entre ella y Benhabib, que puede perfectamente interpretarse como un choque entre Teoría Crítica y postmodernismo, en la que la segunda ha advertido de la evidente peligrosidad de que la Muerte de la Historia “imposibilite los metarrelatos de la dominación masculina”, aunque quizás extremando, o no leyendo con atención a muchos de los autores y autoras postmodernos. La contestación de Fraser ha sido la de proponer la distinción entre metarrelatos —como los filosóficos, los asociados con una definición del sujeto de la historia y también algunos feministas- y lo que denomina “relatos empíricos a gran escala que son falibilistas y no fundamentalistas”<sup>136</sup>, lo que permitiría a las feministas “rechazar un metarrelato y seguir afirmando, sin embargo,

---

<sup>136</sup> “Falsas antítesis: una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler”, *Praxis International*, 11, n° 2, 1991.

una historiografía que descubra los grandes patrones de relaciones de género a lo largo de amplios períodos de tiempo, ayudando así a adquirir una de las herramientas intelectuales que necesitamos para comprender un fenómeno tan amplio y complejo como el dominio masculino”<sup>137</sup>. Es decir, se permitirían los grandes relatos históricos siempre que se preservase la producción continua de genealogías de prácticas que evitan la petrificación de éstos y a su vez, al no negarse por principio la posibilidad de grandes relatos innovadores que no sean mera reproducción de los contruidos por la razón androcéntrica se “evita que los discursos locales sean simples demostraciones de la diferencia”, dice aquí en reproche a la “igualitarista” Benhabib<sup>138</sup>. Esta actitud, para Fraser, sería una actitud feminista postmoderna, pero también pragmática y falibilista que mantendría la fuerza emancipatoria y la crítica social precisamente al renunciar a los fundamentos filosóficos. Sin embargo, Benhabib considera el ataque postmodernista como inherente a la falta de grandes teorías filosóficas y compromiso político -tenemos que reiterar la amplia confusión que existe a la hora de usar el término postmodernidad, como a la hora de establecer el alcance de sus aportaciones; esto lo vemos en el caso de Benhabib<sup>139</sup>-. Fraser reclama la microhistoria, uno de los productos postmodernos de la disciplina historiográfica y considera que la ausencia de la metafísica filosófica y de la filosofía de la historia no dañaría e incluso beneficiaría el desarrollo de un componente crítico que sería “más democrático”; según Benhabib sin filosofía no se puede ser suficientemente crítico; claro que ¿qué es la filosofía?,

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Deberíamos conectar, con cautela, la lectura de Fraser con la aportación democrático-hegemónica de Laclau y Mouffe. Aunque debemos de anticipar, que entre nuestros autores postmarxistas hay diferencias profundas, ante todo en su actitud frente a las instituciones liberales y sus posibilidades, (por lo tanto frente a las categorías de tolerancia, o multiculturalidad). Diferencias que nos permiten establecer una categorización de sus teorías por separado; Laclau y su “hegemonía moderada” frente al “radicalismo agónico” de Mouffe. Estas diferencias se mostrarán muy significativas cuando tratemos de establecer un diálogo entre Derrida, Laclau y Habermas; o lo que es lo mismo entre modernidad y postmodernidad.

<sup>139</sup> A nuestro juicio las exposiciones de la llamada “crítica recontextualizadora de la razón” (las referidas a una multiplicidad de tradiciones (MacIntyre) o discursos (Lyotard)), han sido en muchos casos demasiado drásticos, y en no pocos casos, drásticamente malentendidos y desaprovechados (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 2000, RubioCarracedo, 2004: 142-185). Por otra parte el término posmodernidad se aplica sin distinción a autores tan diferentes, y me atrevería a decir opuestos, como MacIntyre y Derrida; haciendo de esta manera confluir posturas de cierta inmadurez intelectual, con posturas que a nuestro juicio establecerían una segunda posmodernidad, que cabría calificar de madura, y no por ello confluyente, o, “que cae bajo el prisma ilustrado”, tal y como defiende Borradori.

¿o es qué la postmodernidad no propone mayoritariamente volver a la filosofía, y hacerse cargo de nuestra herencia? Seyla Benhabib va a tratar de poner de manifiesto el daño que pueden causar a los planteamientos feministas los postulados de la postmodernidad. En cuanto a la Muerte del Hombre, llevada al extremo, sería absolutamente incompatible con los objetivos del feminismo- “debemos seguir defendiendo que no somos simplemente extensiones de nuestras historias” afirma, por tanto se debe seguir afirmando que “frente a nuestras historias estamos en posición de autor y narrador a la vez”, ya que sin ello, sin la mujer como sujeto autónomo y con identidad el proyecto feminista sería imposible, incluso impensable. Sobre ello también tenemos que señalar como se ha criticado que estas discusiones filosóficas repercuten en el olvido y ocultación, en definitiva en el socavamiento de los intentos de la mujer por encontrar una voz teórica propia, y más en un momento en el que esta realmente se está convirtiendo en sujeto. En cuanto a la Muerte de la Historia entendida como muerte del progreso unívoco y lineal, es, obviamente, el aspecto menos problemático — realmente sólo representa un problema para dogmatismos como el materialismo histórico “ortodoxo” o la teoría de las etapas del desarrollo de Rostow —. La desilusión de los ideales del progreso producto de las atrocidades cometidas en este siglo en nombre, precisamente del progreso tecnológico y económico, llevada a cabo además con profusión de la denominada “ciencia natural moderna”, la utilización de la tecnología no para mejorar la vida del hombre, como se tenía por dogma de fe, sino para cometer genocidios de dimensiones hasta entonces desconocidas ha enterrado con el siglo XX la creencia en el progreso automático. La Muerte de la Historia viene a significar el fin de los metarrelatos de la Ilustración y políticamente se traduce en el rechazo al intento de cualquier grupo organización o ideología de representar las fuerzas de la historia o el actuar en su nombre. Sería así la crítica de los totalitarismos, recibida con agrado por las teóricas feministas. La crisis de los metarrelatos, según Benhabib, beneficiaría al feminismo al suponer también la crisis de un “cuasi metarrelato”: el de una forma universal de dependencia de la mujer que en realidad es una extrapolación de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual y de clase media, lo que produce una ampliación y heterogeneidad en los puntos de vista muy

beneficiosa para el movimiento y facilita la incorporación de las experiencias de otros grupos de mujeres tales como negras, lesbianas o no occidentales; pero sin embargo llevado el planteamiento al extremo, al modo de Derrida o Lyotard (a nuestro juicio, Benhabib ha experimentado un acercamiento comprensivo a Derrida, en el que manifestaciones como la que acabamos de decir se han ido compaginando con la valoración del autor francés), puede ser altísimamente perjudicial, no sólo para el feminismo, sino para cualquier planteamiento ideológico progresista; Nicholson y Fraser advierten de ello, puesto que un “nominalismo” estricto puede llevar a la desaparición de política y memoria histórica y a un muy perjudicial microhistoricismo, al estilo de, por ejemplo, Ginzburg, que prive a los grupos en lucha de cualquier interpretación de la historia desde un imperativo político-moral, lo que, por supuesto, es nefasto para el feminismo, así como para cualquier movimiento de emancipación. Si bien ya no es posible reclamar la historia y construir un metarrelato, ello, desde luego, jamás debe implicar el abandono del compromiso, tanto feminista como progresista en general; “no existe el progreso histórico, si la posibilidad de progresar”. Y por último, en cuanto a la Muerte de la Metafísica, que viene a suponer la muerte misma de la razón ilustrada, por medio de la destrascendentalización y su contextualización, y generización del sujeto de conocimiento e incluso de los métodos de justificación, produce una especie de “sociología del conocimiento” que renuncia a investigar científicamente, con alguna condición de validez. Y sobre todo, el principal problema que separa al feminismo de la postmodernidad va a estar en su renuncia a la utopía –que como señalaremos es totalmente falso-, lo que eliminaría su posibilidad de presentarse como construcción teórica defensora de las aspiraciones emancipatorias de las mujeres, lo que se debe a la conjunción de sus postulados: la Muerte del Hombre como sujeto autónomo, reflexivo y capaz de actuar en base a principios, la Muerte de la Historia, entendida como la pérdida de interés por la historia de los grupos en lucha y la Muerte de la Metafísica, entendida como la imposibilidad de criticar o legitimar racionalmente instituciones prácticas y tradiciones. Por supuesto esta afirmación de la renuncia al utopismo, es absolutamente falsa, como veremos en el caso de Derrida y su noción emancipatoria de “internacional”. Así llevada al extremo, “la

postmodernidad socava el compromiso feminista con la acción de las mujeres y el sentido de autonomía, con la reapropiación de la historia de las mujeres en nombre de un futuro emancipado y con el ejercicio de la crítica social radical que descubre el género en toda su infinita variedad y monótona semejanza”<sup>140</sup>. La postmodernidad, del mismo modo que ha puesto en cuestión tanto a racionalismo ilustrado como a marxismo, podría hacerlo con el propio movimiento feminista —según sus críticos—, minando enteramente sus ideales emancipatorios, dado que además, si bien la lucha por los derechos de las mujeres tiene su propia identidad, y es independiente del marxismo, cuyos objetivos son otros —el marxismo es “ciego al sexo” —, existe un feminismo socialista, que si bien no ha logrado identificar capitalismo y patriarcado, si ha bebido del igualitarismo marxista para reforzar sus planteamientos. En cuanto a la más genérica crisis de la Razón, si supone un problema de primer orden, pues todos y cada uno de los feminismos igualitaristas se han fundamentado en ella. Por ello, Celia Amorós tampoco recibe con agrado a las teorías postmodernas; señala la autora que “la teoría feminista no se hace - afortunadamente — en un invernadero ni en un páramo, sino en diálogo (...) con los grandes paradigmas emancipatorios del pensamiento” y reclama que no se olvide cuales son las raíces históricas del feminismo, el cómo este se ha constituido, utilizando sus palabras, como “coherente radicalización del proyecto ilustrado”<sup>141</sup>. Existen, en opinión de esta veterana “ilustrada”, dos supuestos que podrían justificar el abandono, por parte del feminismo, de su tronco ilustrado: por un lado la muerte de la razón y del proyecto ilustrado, que llevaría al feminismo otras justificantes.

La otra sería la insuficiencia e incoherencia de este proyecto. Cristina Molina Petit, en un artículo con el significativo título de “Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna —y su escasa utilidad para la teoría feminista—”<sup>142</sup> ha llevado a cabo un análisis que demuestra como a las críticas que se hacen desde cierto feminismo postmoderno a la razón — fálica, violenta, totalitaria —, le acompaña un intento

---

140 Benhabib, S., “Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza”, VVAA. op. cit.

141 Amorós, C., “Feminismo, ilustración y postmodernidad”, en VVAA. op cit. p. 343

142 Molina Petit C., “Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna — y su escasa utilidad para la teoría feminista”, [www.creatividadfeminista.org](http://www.creatividadfeminista.org).



de adjudicar rasgos “femeninos” a la nueva racionalidad que se propone desde posiciones postmodernas. Por ejemplo, la “razón estetizada”, en la línea de Rorty estaría en el campo semántico de lo femenino; como señala Molina, Baumgarten definía la estética como la hermana menor de la lógica como un tipo de racionalidad inferior o analogado femenino de la razón. Hay que recordar también que para Kant, el lenguaje de la estética era el más fácilmente comprensible para las mujeres a la hora de inculcarles principios morales: con respecto a quién, como el sexo bello, tiene virtudes adoptadas, es decir, un simulacro de virtudes, hay que proceder de tal modo que se logre que les parezca bello lo justo. Señala Francoise Collin que “las dimensiones del ser en el mundo tradicionalmente caracterizadas como femeninas se convierten en las dimensiones del ser en el mundo, ya sea en Derrida, en Levinas o en Lyotard”<sup>143</sup>, califica a esto de “lo femenino sin las mujeres”<sup>144</sup>; y se pregunta en que se traduce todo esto en cuanto a posiciones efectivas de poder; la pregunta va a ser contestada por Derrida en estos términos: las feministas... son en realidad hombres. El movimiento feminista es el procedimiento por el cual la mujer desea asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, en tanto que reclama la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, en tanto que, conjuntamente con la colectiva ilusión humana a la que se adhiere, reclama también el efecto de castración. El movimiento feminista quiere la castración — también la de la mujer —. Ha perdido el estilo. Pues bueno, femenino sí, feminista no. Las feministas pretenden transformar el sistema género-sexo porque no se han enterado de que ya lo ha deconstruido el señor Derrida, comenta sarcásticamente Amorós. Estamos de acuerdo, con lo acertado del comentario, pero creemos que no se ciñe a la realidad de la obra derridiana. El feminismo nos sirve perfectamente como ejemplo de los “nuevos antagonismos” sociales que intentan servir, en muchas ocasiones, como alternativa a la “ofensiva antidemocrática” protagonizada por la “contranarrativa” norteamericana y sus popes neoliberales. Al mismo tiempo que sostenemos, que el feminismo es uno de los movimientos que más incidencia han tenido, y tienen, en la transformación de nuestra sociedad, como hemos visto siguiendo

---

143 Amorós, C., op cit. p. 334.

144 Volveremos a reclamar la presencia de Collin en relación a esta expresión, para mostrar como esto tampoco es cierto, al menos de modo radical.

los análisis que en la historia del feminismo se ha realizado en torno al consentimiento, y a la legitimidad política. Sin embargo, vemos como la complejidad de un movimiento no puede ser reconducida fácilmente a una unidad, bajo unos presupuestos esencialistas. Los procesos equivalenciales, procesos mediante los que diferentes grupos son capaces de articular nuevos significados comunes, han operado en el seno del feminismo con una claridad que esperamos haya sido puesta de manifiesto. Lo importante ahora es comprender la sociedad misma en la que movimientos sociales, tan complejos como el feminismo, el ecologismo, o comunitarismos tradicionalistas, conviven. Si queremos proponer una configuración política que realmente recoja esta diversidad, habremos de ser capaces de articular un sistema que “produzca diferencias” a partir de la emergencia de “significados flotantes” entre los diferentes grupos. Para ello, y a diferencia de muchos de los teóricos a los que acabamos de escuchar, creemos que la postmodernidad, sobre todo la representada por Derrida, es imprescindible, pues el componente actitudinal que inserta en la practicidad y comprensión política, no solo no renuncia a los ideales liberadores y emancipadores de la modernidad, sino que los profundiza, relativiza y apuntala; no desde un cálculo caprichoso, sino desde la apertura más radical a la responsabilidad y a la inclusión de la diversidad. Llegados a este punto, debemos de analizar esta sociedad, su relación con las instituciones liberales y capitalistas en el marco de la sociedad global. Intentaremos construir una alternativa, a través de un diálogo intelectual en el que Derrida, Laclau y Habermas –entre otros- serán protagonistas.

**2ª PARTE:**  
**Sociedad VS Política; deuda contraída,**  
**promesas incumplidas.**



## **Capítulo 4:**

### **Perspectiva social.**



En el bloque anterior, recorrimos el camino de formación de las estructuras democráticas persiguiendo un acercamiento y comprensión de su significado y alcance. Lo que nos obligó a formular una crítica a sus estructuras esenciales derivadas de la hegemonía liberal que se extiende más de dos siglos. Ahora nos ocuparemos de la sociedad, de sus sentimientos, esperanzas y articulaciones diversas. Solo de este modo podremos conectar con la perspectiva crítico-intelectual, y de modo sintético proponer una alternativa a los sistemas reproductores del liberalismo democrático sin renunciar a lo que tienen de positivo. Pero antes presentaremos algunas de las cuestiones que guiarán nuestra reflexión:

¿Qué es la sociedad?, ¿qué es aquello que le da forma y sentido?, ¿existe un externalismo social que la codifique o la conduzca?, ¿cuál es el papel de la libertad y del determinismo?, ¿de la política y del ciudadano?, ¿es lo mismo ser una “persona, qué ser un ciudadano?, ¿es lo real instituido, lo único posible?, ¿es el capitalismo de libre mercado un requisito para el buen funcionamiento de nuestras democracias, tal como figura en nuestra propia constitución?, y como no, ¿qué es lo político? Demasiadas preguntas, dirán algunos, pero nosotros ante el “deflacionismo mental” de los discursos “serios, ordenados y normalizados”, aplicamos una “lógica inflacionista” al cuestionamiento, intentando de esta forma dar alguna respuesta, que no significado. Por ello comenzaremos esbozando un pequeño apunte acerca de aquello que podría dar forma y sentido a nuestra sociedad.

Atendiendo a esto último, ¿qué es lo que configura nuestro presente?, ¿es factible hablar de componentes óntico-ontológicos? Podríamos hablar del poder como estructura irreversible y microdinámica en la que se asienta la sociedad y su configuración individual, entonces tendríamos que acudir a Foucault; pero podríamos hablar del sexo y nos pediría paso Freud en una explicación acerca de la producción y de la articulación entre dominación y libertad, entre razón y pulsión, entre neurosis y capital, nos diría Reich y gran parte de la escuela marxista; pero también podríamos acudir al deseo con Deleuze; o a la seducción como estructura reversible en la que el vacío articula una lógica de la simulación que usa la ironía y la metáfora como razón máxima de lo posible ante la denostada “masculinidad

productiva” de la mano de Boudrillard; o con Lipovetsky asistir a la hipóstasis de vacío, capitalismo, individualismo e irracionalismo; para terminar en Virilio y asistir a una carrera en la que la velocidad propuesta por nuestra apertura social presente, se muestra como ausencia, carencia de pensamiento y cercanía, en todos los pilares de una noología difusa, una virtualidad negativa en la que el instinto de fuga, según Lotze, parece estar presente en todos los campos de nuestra sociedad. Un sentido traspasado por una corriente rizomática de conceptos: economía, comunicación, identidad, democracia, etc.

Si llevásemos a cabo esta visión panorámica, comprenderíamos que todos hablan de lo mismo, de una necesidad y de una carencia: la necesidad de configurar una respuesta ante un paisaje rugoso en el que son múltiples los factores y lo protagonistas. Una nueva mueca ante el asombro de que el mundo existe, pues como dice Eduardo Galeano “cuando ya teníamos todas las respuestas, nos cambiaron todas las preguntas”. Hablamos, quizá, de una sonrisa wittgensteiniana un tanto desencantada, pero infinita en su grandeza. Una nueva configuración para la categoría fundamental de consentimiento, desde la acción, la inclusión y la responsabilidad.

El mundo y nuestra realidad, ya hemos apuntado, se asientan en un pasado contingente y en una estructura no dialéctica sino azarosa, nos dice Heisenberg, entonces ¿qué hacer? Es curioso que en la era neoliberal, donde el azar se impone como una fuerza regulativa del flujo de bienes, este no sea comprendido en su fuerza ética y política. El azar, entendido aquí como una huella de nuestra contingencia nos empuja, con Derrida y Ernesto Laclau, y contra Rorty, a una necesidad política responsable, en la que la decisión —el “quién”— solo se entiende desde un polo paradójico, el que nos formula el mismo asombro, como indecibilidad de una pregunta principal, ¿qué es la vida? —esto es el “qué”—, y porque no ¿quién soy yo?, lo que nos llevará con Derrida, Blanchot, y Valéry a una pregunta irreductible a cualquier respuesta, “*qu`allez-vous faire aujourd`hui?*” Será, pues, el problema del día, del hoy en día y de lo que cada día requiere, pero también, el problema de Europa, crisis europea irrenunciable, crisis y capital, capital y economía, economía y herencia.



Comencemos pues a adentrarnos en una cuestión ¿cómo se siente nuestra sociedad?, ¿cómo está usted?

#### 4.1. ¿Cómo está usted?: características o “prejuicios de nuestra política desde una perspectiva social”

##### .Una nueva subjetividad política

*“La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe tanto al ethos, a saber, a la morada, al chez-soi (a la casa, al hogar), al lugar de la estancia familiar como a la manera de estar ahí, a la manera de referirse a uno mismo y a los otros, a los otros como a los suyos propios o como a unos extranjeros, la ética es hospitalidad, es de arriba abajo coextensiva con la experiencia de la hospitalidad, cualquiera que sea la forma en que se la abra o se la limite. Pero por esa misma razón, y porque el ser-uno-mismo en casa (la ipseidad misma) supone una acogida o una inclusión del otro que uno intenta apropiarse, controlar, dominar, según diferentes modalidades de la violencia, hay una historia de la hospitalidad, una pervisión siempre posible de La ley de la hospitalidad (que puede parecer incondicional) y de las leyes que vienen a limitarla, a condicionarla inscribiéndola en un derecho.”<sup>145</sup>*

En 1945 finalizó la II Guerra Mundial y la gente, en mayor o menor medida comenzó a mirarse las heridas. Todavía hoy son muchos los que acuden a terapias mixtas en las que verdugos, víctimas, y de vez en cuando periodistas, confluyen con cara seria y cierta imposibilidad de ser uno mismo ante un mundo que los mira. En estas terapias se intenta hacer del dolor una experiencia que aproxime lo irracional y cruel, a una posibilidad de compartir diferencias que no pueden ser resumidas mediante un consenso. Hay determinadas cuestiones que sólo pueden ser entendidas sintiéndolas en su totalidad parcial, sin confundir el perdón con una penitencia.

La política occidental, de corte democrático, heredera de las tres grandes revoluciones político-sociales que conformaron la geografía política actual; se nos ha ido descifrando en su faceta oficial; distante y cansina. ¿Queremos con ello volver sobre el fenómeno de la “crisis”: crisis de conciencia, crisis de las izquierdas, crisis de la soberanía, crisis del estado, crisis económica? No.

---

145 Derrida, J: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Trad. J.Mateo Ballorca. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.

Si salimos a la calle quizás no veamos nada, si encendemos la televisión quizás parezca que el Apocalipsis se está acercando, o por lo menos que la programación esta hecha y dirigida a otra especie que, digamos, no tiene nada mejor que hacer. Sin embargo, podemos abandonar nuestro letargo y ver como el puzzle macrosocial se está estructurando de nuevo. Lo que se pretende aquí es poner de manifiesto que la sociedad actual tiene un pasado aún no asumido, un compromiso ético-vivencial que los sistemas democráticos solo han adoptado en niveles demasiado anémicos y sumamente dirigidos. Esta “anemia política”, que parece rondar cualquier tipo de actuación gubernamental, ya sea debido a los compromisos de poder<sup>146</sup>, a las relaciones internacionales, a la defensa de determinados “intereses generales”, o a marcos demasiado institucionalizados; ha venido sucediendo de manera crítica desde finales de los setenta, cuando abandonadas las políticas sociales herederas del Plan Marshall, los países occidentales cayeron presa de un “conatus de economía depredadora” solo comparable a la época de la Revolución Industrial más próxima a las tesis irracionalistas del mercado, derivadas de la Ilustración escocesa.<sup>147</sup> Este proceso de revalorización y protección brutal de lo que los comunitaristas denominarían “libertad negativa”, sin embargo ha generado un efecto inverso a lo que cabría esperar o a lo que si somos mal pensados, quizás “ellos”(los expertos políticos) esperasen. ¿A qué nos estamos refiriendo?

Nos referimos al fenómeno que cabría denominar “despolitización política”, o a lo que también se ha llamado “movilización social”, que deberíamos ver como profundizaciones complejas en la noción y praxis de consentimiento, un paso sin precedentes del “quién” al “qué”, a través de su vinculación directa. Podríamos mantener que una parte de la sociedad una vez apartada de la acción y decisión política por un “ente abstracto”, gobernado por una “clase política” ajena a la realidad ciudadana y casi nos atreveríamos a decir humana ha optado o ha necesitado, crear marcos de acción directa en la que las opiniones, sentimientos, críticas, e intervenciones sean pilotadas por ciudadanos y ciudadanas no “políticos”, que en muchos casos solo se identifican con un sentido de solidaridad y de experiencia vivencial en un compromiso con un ahora que para una gran mayoría no se muestra hospitalario, ni

---

146 Offe,C: *Contradictions of the Welfare State*. Londres. Hutchinson. 1984.

147 Barber Willian J., *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Alianza, 1998.

digno, y que no es reconocido en la consecución de los grandes objetivos que a finales de la década de los ochenta parecían definir propagandísticamente una democracia como sistema que busca la “eficiencia y los resultados”, independientemente de la ideología.

Lo que queremos resaltar es un fenómeno que parece estar dando como resultado nuevas formas de subjetividad política. La sociedad actual percibe la realidad de ámbito político, si es que cabe hablar de realidad, como un mero interés manipulado. Ante este panorama segmentos de la sociedad han seguido ciertas pautas de acción, asociación y crítica, que en la mayor parte de los casos se nutren de sectores que desconfían plenamente de los conductos oficiales, y que con gran fuerza se asientan en un sentido individualista fuerte, pero solidario. Esta nueva conciencia política, se pone de manifiesto con claridad en la Revuelta de Seattle de 1999. Frente a las crisis ideológicas y sentimentales en las que el medio académico se ha encontrado sumergido; grandes sectores de la sociedad han comenzado a optar por una revisión propia del estado de las cosas y de la supuesta calidad de vida que los sistemas democráticos han “implantado” en todo el mundo occidental. Por lo tanto, nos adentramos en un proceso articulador que quizás construya una nueva hegemonía, a partir de lo que podríamos entender como un ejercicio práctico del consentimiento<sup>148</sup>.

El resultado viene a recoger la misma sensación de indignación que a finales del XIX produjo la denominada “crisis de la conciencia burguesa”, y que como vimos sigue siendo un problema sin solventar a nivel político y práctico teórico (Habermas, Rorty, Derrida) La sociedad de la libertad, abanderada por los padres de la patria en U.S.A ha establecido en la sociedad globalizada, la denominada macdonalización<sup>149</sup>. De esta manera la sacrosanta

---

148 La constitución de nuevos imaginarios y subjetividades políticas alternativas ha sido abordado en Quesada, F.: *Ciudad y ciudadanía: senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, Madrid, Trotta, 2008. Quesada, F.: *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid, Trotta-CSIC, 1997. Quesada, F.: “Apuesta por un tercer imaginario”, en *Revista internacional de filosofía política*, ISSN 1132-9432, N° 31, (2008), pags. 247-255.

Riutort, B.: *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*, Barcelona : Icaria, 2007.

Ródenas, P.: “Orden mundial y ciudadanía” en *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*, Barcelona : Icaria, 2007.

149 “La mayor interconexión entre sociedades está difundiendo estilos de vida, formas de vestir, gustos, comidas, necesidades, que hace pocos años podrían parecer distantes, siendo ahora todo ello incorporado en nuestra cotidianidad de manera homogénea haciendo que nuestras vidas se asemejen cada vez más. A este proceso se le ha denominado, como es conocido, macdonalización.

civilización que es justo “implantar” en el mundo, siempre mediante “guerras justas”, y con el fin de una “paz perdurable” se resume en primer y último término en la necesidad de civilizar a la humanidad inculcando y “enseñando” a percibir las necesidades en términos de consumo de bienes más que de calidad de vida y de trabajo.

.“Globalización e identidades proyecto como plataforma de la hospitalidad”

Lo que parece estar claro para esta “clase sin máscara postbarroca” -expresión nuestra- es la necesidad de crear proyectos de acción no gubernamental en los que prime el compromiso con el otro entendiéndolo como lo diferente, pero no extraño. Se ha pasado de una “actitud de resistencia” y de una “identidad de resistencia”<sup>150</sup>, al compromiso y necesidad de generar proyectos y soluciones prácticas que contrarresten las políticas protectoras de la congruencia y eficacia, que desde finales de los setenta y de la mano de autores como Nozick (1974) o Hayek (1982) han sido legitimadas con experta capacidad<sup>151</sup>. Creándose de esta manera “identidades proyecto” que heredan por otra parte la “noción y necesidad poiética”<sup>152</sup> que la crítica postmoderna configuró como sentimiento y actitud vital-individual. En este mismo trabajo profundizaremos en las diferentes estrategias de resignificación democrática.

Podemos estar de acuerdo en que cada vez estamos más y “mejor” comunicados, estamos en la era de la comunicación. Desde que Watt inventó la máquina de vapor y James Hargreaves bautizó a su máquina de hilar en 1764 como Jenny, el mundo se nos ha hecho pequeño y quizás por ello no se le ha respetado demasiado. Sin embargo cada vez estamos más cerca; quizás no sea una cercanía de sentido, pero la proximidad viene derivada de las pautas de comercio, de las leyes internacionales, del tipo de producción, del mercado, de las bolsas de estudios, y en algunos casos del ansia viajera o del turismo masivo que devasta las

---

150 Castells, Manuel: *La era de la información, economía y sociedad*, Alianza, 1999

151 Chomsky, Noam: *La (Des)educación*, Trad.Gonzalo G. Djembé, Crítica, Barcelona, 2001.

152 Von Beyme, K., 1994: *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*. Madrid, Alianza.

costas. MacLuhan conceptualizó esta situación como “aldea global”.

Mucho antes, Kant escribía sus obras *Teoría y práctica* y *La paz perpetua*. Por su cabeza rondaba la necesidad de instaurar un orden jurídico internacional que sirviese de arbitrio en el mercantilismo practicado por los países occidentales. La manera de hacerlo sería mediante pautas de comercio que irían trayendo consigo la pacificación del mundo. Quizás unos años más tarde y en un Africa añorada por Junger, la pacificación del comercio se convierte en imperialismo, no caben los acuerdos, y tras el primer Tratado de Versalles, se genera una tensión que estallará en 1914 con la primera guerra mundial. Así pues, la globalización no es un fenómeno nuevo, existió con los grandes imperios, así el Romano, Chino, Persa, Español, etc. Sin embargo ahora y gracias al bagaje teórico, práctico y sensible que forma parte del sustrato social y de la “conciencia socio-individual”, la globalización no se experimenta de igual manera. La globalización se ha instaurado antes que un gobierno cosmopolita efectivo, sabemos de las graves deficiencias que presentan organismos internacionales como la O.N.U. La mediación internacional en los conflictos queda reducida, en muchos casos, a la defensa de intereses económicos y empresariales que los gobiernos tienen que atender en protección de su propio interés de financiación política, desde el ámbito privado.

I.Wallerstein acuñó en 1979 el concepto de “sistema global” que el asoció a la expansión del mercado, de la cual se deriva la creación de una economía-mundo capitalista. Esta estructura de mercado o unión económica integra infinidad de estados y sistemas políticos extendiéndose por todo el mundo. Esta expansión geográfica del mercado, no fue entendida ingenuamente por Wallerstein, quien criticó duramente la actitud imperialista y neocolonizadora de U.S.A. Resaltó las “malas artes” del mercado; así la coerción política, y la búsqueda de mano de obra barata, no buscando curiosamente una libertad de mercado. Esta división del mundo en estadios de desarrollo, ya había sido resaltada tras la aparición de los estados independientes postcoloniales en Africa y Asia que fueron llamados por su situación económica “Tercer mundo”, en un artículo de Alfred Sauvy publicado en 1952 en *L'Observateur*, titulado “Trois Mondes, Une Planète”. Lo que se estaba planteando por parte de estos autores y de muchos otros era la profunda desigualdad que los procesos de

economía global estaban instaurando. De esta manera se empezó a hablar de las teorías de la dependencia, que de la mano de André G. Frank ponían sobre la mesa la profunda desigualdad con la que la división del trabajo es repartida a lo largo del planeta, reproduciendo de esta manera los estados de subdesarrollo.

Esto solo viene a contrastar lo que se produce cuando una persona decide leer la revista Forbes: Así en el informe de la O.N.U de 1998 se resalta que el 20 por ciento de la humanidad posee un 84 por ciento de la riqueza del mundo; y curiosamente la mayoría habla la lengua del autor de Otelo (no se trata de tener como Otelo “celos”, sino de ver si esto es justo).

*“Internet: pequeños apuntes para un gobierno de ángulos flexibles”*

No obstante, cabe preguntarse si la globalización es todo negatividad. Ante esta duda habría dos respuestas, que en cierto modo podrían muy bien depender de la situación anímica en la que uno se encontrase a la hora de responder. Así la globalización podría ser vista como la anulación de cualquier tipo de sustrato de identidad propia, como la supresión de cualquier tipo de racionalidad mágico encantada, y como un paso hacia el gobierno Matrix en el cual para muchos ya vivimos sin darnos cuenta. Sin embargo y aunque creemos que esta actitud no debe de abandonarse en muchos aspectos, la globalización es demasiado compleja como para entenderla únicamente desde nuestro estado actual. De hecho con el término globalización nos estamos refiriendo al proceso de internacionalización de la economía, tecnología, finanzas, comunicaciones, o producciones culturales.

Desde la aparición de este fenómeno a finales de los setenta como objeto de estudio, la sociedad ha experimentado la necesidad de dar respuesta a este suceso. Mas como es de imaginar, esta respuesta no ha sido única. Como decíamos la globalización ha convulsionado a todo el mundo, de esta manera en cada lugar se ha fusionado con un “humus cultural” diferente. La homogeneización se ha producido, y como resultado hemos obtenido: el auge del nacionalismo, conflictos étnicos, religiosos, movimientos étnicos, tribus urbanas, etc. A primera vista esto puede parecer una torre de babel insostenible, sin embargo estamos

asistiendo a un fenómeno, no nuevo, pero difícilmente observable. Nos referimos a la creación de identidades, pero ahora postmodernas y diseminadas.

Para algunos autores como Gilles Lipotevsky estamos asistiendo a un nuevo estado histórico, en el que el individualismo sería la actitud vital y la respuesta ética propia de las sociedades occidentales. Ahora bien, esta apatía no sería tanto respecto la noción de creación o asunción de la identidad propia, que derivaría en un compromiso social en el que el individuo no es simplemente egoísta, sino que reclama su espacio en un mundo dado que no quiere, creando en muchos casos espacios artificiales en los que negar una realidad que observa distante. El ser humano individual, ha crecido con ansias de curar sus heridas y comienza a preguntarse quien es realmente, no encontrando una respuesta única, rígida y enmarcable dentro de los parámetros de una ideología o sistema único.

*“La cultura posmoderna representa el polo “superestructural” de una sociedad que emerge de un tipo de organización uniforme, dirigista y que, para ello mezcla los últimos valores modernos, realza el pasado y la tradición, revaloriza lo local y la vida simple, disuelve la preeminencia de la centralidad, disemina los criterios de lo verdadero y del arte, legitima la afirmación de la identidad personal conforme a los valores de una sociedad personalizada en la que lo importante es ser uno mismo, en la que por lo tanto cualquiera tiene derecho a la ciudadanía y al reconocimiento social, en la que ya nada debe imponerse de un modo imperativo y duradero, en la que todas las opciones, todos los niveles pueden cohabitar sin contradicción, postergación ni identificación.”<sup>153</sup>*

Podemos estar de acuerdo en que la globalización está acompañada, por lo menos en los países europeos, de un sentimiento de diferencia y necesidad de diferencia. En un mundo con lazos cada vez más estrechos, donde la aceleración del tiempo no ha parado de sucederse, la igualdad solo puede venir de la mano del reconocimiento propio, teniendo en cuenta un proceso complejo de construcción de nuestras identidades. Estamos, aunque quizás sea atrevido decirlo, ante el final de un individualismo negativo. La morada del Yo, no se formaliza como una negación del mundo, como una vacuidad que niega al otro; el YO se conforma como plataforma para recibir, y ser uno en el mundo, se recupera un yo que pretende ser humano, pero que en muchos casos se encuentra sometido a la dictadura de la

---

153 Lipotevsky, G.: *La era del vacío*. Trad. Joan Vinyoli y Michéle Pendanx. Compactos Anagrama. Barcelona, 2005.

elección. Debemos elegir entre un zumo exótico, una película de mamporros, un traje italiano, un chino, japonés, ser buenos, o rebeldes sin causa; pero jamás dejar de ser uno mismo en construcción. El individualismo que se refugia en la identidades subterráneas, en los clubes de viudas, de solteros, de gays y lesbianas, de amantes de la naturaleza, o hombres asociados para las tareas domésticas puede leerse como una despolitización en la que el ser humano busca su “bien estar” desde el compromiso consigo mismo, o como una resignificación compleja de aquello que catalogamos de “político<sup>154</sup>” y que nosotros definiremos, siguiendo a Connolly<sup>155</sup>, como un concepto esencialmente discutible. La democracia de corte consumista, parece que ha instaurado una monotonía que nos ha empujado a elegir entre un número limitado de opciones; sin embargo parece que ahora nadie está dispuesto a dejar de elegir, nos han seducido en la posibilidad encauzada que nos era dada; ahora nos seducimos a nosotros mismos configurando nuestras posibilidades.

La sociedad, o partes importantes de ella se establecen como ciudadanos del mundo. Las acciones que se desarrollan en Chicago, tienen efectos en Rabat, y los indígenas que ni siquiera “Aguirre el conquistador” logró localizar, ahora se encuentran sometidos a los designios de un mercado global, ya que sus tierras están protegidas por el “Protocolo de Kyoto” y por ser ellos mismos, queremos decir que la política global ha empezado tímidamente a reconocer la especificidad como derecho. En sentido negativo porque la empresa maderera los está acribillando literalmente con la tala de los bosques.

Pero lo que es significativo es la aparición en la conciencia individual, de otra conciencia global que tiene presente los problemas sociales y ambientales. Mediante Internet, que podemos históricamente ver, fue inventado para la mayor facilidad de las comunicaciones militares desde el Pentágono; ahora una persona es capaz de solicitar, y no recibir pasivamente información, y en tiempo real.

---

154 Debemos de tener en cuenta que cuando nosotros tratemos este concepto, siempre tendremos presente la diferenciación efectuada por Mouffe, entre “la política” y “lo político”. “Lo político”, que en Mouffe, siempre se encuentra ligado a la creación de identidades y la implicación de la noción de lo social desde la dicotomía presente en la relación irrenunciable entre una ellos/nosotros, amigo/enemigos. Aunque ya señalamos que nuestras diferencias serán significativas.

155 Connolly W., *The terms of political discourse*, Blackwell, Londres, 1988



La globalización que parecería separar y hacer imposible una situación precisa en el mundo, ha producido una sensibilidad de autocuidado que no es excluyente de una cooparticipación con otro YO. La política de corte local se ha potenciado con la inmersión en un ámbito global, potenciando puntos de gestión como la productividad, la competencia económica, integración sociocultural, representación y gestión pública<sup>156</sup>.

Por otra parte la política se encuentra en la obligación de rendir cuentas, es verdad que de momento tímidamente y formulando no pocas mentiras. Pero la sociedad está cada vez mas empeñada y comprometida con la postura de hacer rendir cuentas a los “expertos”. Desde Internet existen infinidad de foros en los que se analiza, critica y proponen infinidad de ideas para la modificación de leyes, acciones, y modelos políticos en general<sup>157</sup>.

Internet al mismo tiempo hace que las opiniones no queden reducidas a un “monólogo descriptivo”, ya que es muy frecuente poder dialogar o discutir con personas diversas de lugares con situaciones muy diferentes. La política introducida y entendida desde un mecanismo como Internet, nos da un bagaje de “construcción cosmopolita”, que supera barreras y sitúa marcos de acción espontáneos, flexibles y más dinámicos. La igualdad en Internet también es una lucha constante por no dejar a nadie “descolgado” de la acción de pilotaje que debe suponer esta “dinámica de lenguaje abierto”, y que para muchos sectores y regiones todavía es como hablar de una Utopía.

Por lo tanto las instituciones actuales deben realizar esfuerzos, en sus presupuestos y sobre todo en sus intereses para reflejar y abrir paso en el marco jurídico del “derecho”, a este ámbito “políticamente despolitizado” en el que vive la sociedad. Las democracias directrices y sistemáticas (nos referimos a las democracias actuales, por lo menos en muchos de sus aspectos organizativos), deberán dejar de ser férreas instituciones que gobiernen, para permitir el paso a las decisiones y sentimientos de una ciudadanía ante la que tienen que responder. Y es que una idea se empieza a mostrar con fuerza; la que nos dice que “*el gobierno es demasiado importante para dejarlo en manos de los políticos*”.

---

156 Borja y Castells. M (1997): *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus.

157 Lévy, Pierre: *Ciberdemocracia: Ensayo sobre filosofía política*. Trd. Javier Palacio. Edt.UOC, Barcelona, 2004.

Veamos pues cuales son los cambios experimentados por nuestra sociedad, y si los teóricos sociales coinciden con nuestro punto de vista. Posteriormente tendremos que atender a los mecanismos de resignificación democrática que acompañan hoy a cualquier “uso” del término “política”.

#### 4.2. Características de nuestra sociedad desde una perspectiva sociológico “objetiva”

##### .Postmodernidad y globalización

Acabamos de aproximarnos a nuestra sociedad a través de algunas de las respuestas que esta se ha ido dando a si misma; sin embargo si queremos hablar de la sociedad desde un punto de vista político ortodoxo y heterodoxo es necesario atender a cómo es nuestra sociedad, una sociedad que desde la reflexión sociológica ha sido catalogada como sociedad de riesgo; un sociedad postmoderna. Iremos viendo que significa esta problemática adjetivación.

El debate sobre la postmodernidad, o modernidad reflexiva<sup>158</sup> comienza con la crisis del pensamiento de la modernidad clásica. La modernidad, en efecto, tenía basamentos sólidos; una geometría racional. Tenía un proyecto, el de Las Luces y la emancipación. Tenía dirección y seguridad en sí misma ¿Qué ha sucedido, o cual ha sido el detonante para la disolución de este formato de política, para la necesidad de replantarnos el funcionamiento de las instituciones clásicas de la modernidad, y cómo no, para hacernos cargo de conceptos como igualdad, ciudadanía o emancipación. Normalmente se responde con una noción que es por sí lo suficientemente heterogénea y abierta como para resultar complejo el establecer unos presupuestos firmes y delimitadores, nos referimos a la noción de globalización.

¿Qué es y a quién responde la globalización?, ¿cómo afecta esta a nuestro mundo social y privado?, ¿son nuestras políticas capaces, o han dado la espalda a cualquier intento

---

158 Autores como Giddens y Beck utilizarán el término modernidad reflexiva para referirse a la postmodernidad. Aunque en este apartado nosotros lo utilicemos del mismo modo, debemos señalar que con posterioridad trataremos la complejidad de un término como postmodernidad, que no puede ser equiparado a segunda modernidad, o modernidad reflexiva.

de respuesta? Lo que parece cierto, es que, como señala Alfredo Ramos, parafraseando a Ulrich Beck:

“con el advenimiento de la segunda modernidad entramos en una sociedad del riesgo en la que, al tiempo que predominan las amenazas que han ido produciendo la sociedad industrial, los individuos viven en una amplia variedad de riesgos globales y personales diferentes y mutuamente contradictorios”<sup>159</sup>.

Se hace necesario, llegado a este punto, presentar determinados planteamientos teóricos acerca de la situación presente. Estos planteamientos nos permitirán señalar necesidades que ofreceremos como prueba necesaria para una resignificación democrática; el planteamiento moral del “deber ser” lo desplazamos para nuestra conversación derridiana.

La socioeconomía, parte del convencimiento de que la economía es configuradora de identidad, lo que implica que “el analista contemporáneo se haya forzado a entender la vida en el mercado si quiere captar el sentido de la época global”<sup>160</sup>. Hablamos de tiempo, hablamos de espacio, de velocidad y comunicación. Si queremos entender como ha cambiado nuestra sociedad, y entenderlo a su ritmo, es apropiado asumir lo que Virilio denomina “estándarización de la opinión pública” y “predisposición de las emociones”, mediada por una estructura “dromocrática”, esto es, el poder de la velocidad. Velocidad de transmisiones y producciones de todo tipo, y que como resultado ha configurado una perspectiva difusa en la que lo económico virtualiza cualquier alternativa al sistema<sup>161</sup>

#### .Posmodernidad: globalización aquí y ahora

La velocidad configura al mismo tiempo una dimensión comunicacional no cognitiva sino funcional, nos referimos a la dinámica en red de nuestra realidad. Podemos sostener que el concepto de red se ha convertido en “el nuevo paradigma para la arquitectura de la complejidad”<sup>162</sup>, y es que como sostiene Castells:

---

159 Ramos Jiménez, Alfredo: *Comprender el Estado. Introducción a la politología*, Mérida, Segunda Edición, Universidad de Los Andes, Centro de Investigaciones de Política Comparada, 1999.

160 *ibid.*, p. 14

161 Virilio, P: *Ville Panique: Ailleurs commence ici (Broché)*, Paris, Galiléé, 2006

162 Börtzel, T: “Organizing Babylon –on the different conceptions of policy net-works”, en *Public Adminis-*

“Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación basadas en la microelectrónica, las telecomunicaciones y los programas de ordenador, creados para el funcionamiento en red proporcionan la infraestructura de esa nueva economía. Aunque la internacionalización de las actividades económicas no es nada nueva, esa infraestructura tecnológica sí lo es”<sup>163</sup>.

Pensadores como Giddens, Lash o Beck, sostendrán que este tipo de economía ha establecido no solo una separación tajante entre países ricos y pobres, sino que diferencian entre una “economía del conocimiento”, esto es, lo que vendría a ser una nueva era del “experto” que se desarrolla en los países avanzados, y lo que sucede paradójicamente en las economías subdesarrolladas, donde el paro y la economía informal formulan una crisis “histórica”. Es por ello que esta infoeconomía sea entendida por muchos de estos teóricos como un cambio cualitativo y cuantitativo sin precedentes; lo que impone una reelaboración urgente de todas sus dimensiones y respuestas.

Por lo tanto estamos ante un fenómeno no neutro, aunque difícilmente catalogable, pues:

“la globalización está avanzando de forma rápida. No es algo remoto y abstracto. Tiene una incidencia en la vida diaria de las personas (desde los alimentos que tomamos hasta las noticias que recibimos), así como el trabajo que encontramos y realizamos. Internet, la revolución de la información y de la comunicación están cambiando profundamente la forma de buscar y solicitar puestos de trabajo, escuelas incluso amigos. Transforma la manera de comprar y hacer negocios. Representa nuevas posibilidades de educación y de atención médica. Está modificando las perspectivas de la gente y facultándola para rebatir las formas tradicionales de hacer las cosas. La propia sociedad civil está utilizando estos nuevos instrumentos para defender mejor sus intereses. No se trata solo de un fenómeno de los países industrializados”<sup>164</sup>.

¿Cómo se percibía el mundo hace cuarenta años?, obviamente no sabemos si podríamos hablar de reinención en el sentido completo que intentaremos presentar más tarde, pero lo que es evidente es que la brecha moderna ha producido una infinidad de pequeñas fisuras que solo parecen sostenerse por lo homogéneo económico. Hablar de globalización:

“significa que hay que hablar de la economía global y de los mercados

---

tration, vol. 76, 1998, pp. 253-273

163 Giddens, Anthony y Hutton, Will: *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Kriterion TusQuest Editores, 2001.

164 Somavía, Juan: “Los desafíos de la globalización, del trabajo y del desarrollo social”. En, Maggi, Claudio; Messner, Dirk. (editores.). *Gobernanza global. Una mirada desde América latina. El rol de la región frente a la globalización y a los nuevos desafíos de la política global*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.

financieros globales como elementos claves. Pero es un error fundamental equiparar la globalización sólo con el mercado; es un error básico, también, ver las dinámicas principales de la globalización en términos económicos. El impulso más importante de la globalización no es primordialmente el mercado, sino la revolución de las comunicaciones (especialmente la revolución electrónica)”<sup>165</sup>.

Será la línea impuesta por esta, a nuestro juicio, mal llamada “revolución de las comunicaciones”, desde la que acometer la reflexión de Virilio acerca de la descentralización de la reflexión política, ahora expuesta y dispuesta desde el espacio mediático en lugar de los espacios tradicionales y sus instituciones. En este sentido podemos decir que “la modernización reflexiva es una era de incertidumbre y ambivalencia, que combina la amenaza constante de desastres de una magnitud enteramente nueva con la posibilidad y necesidad de reinventar nuestras instituciones políticas y de inventar nuevas formas de ejercer la política en lugares sociales que antes se consideraban apolíticos”<sup>166</sup>.

De esta manera cuatro serían los factores a tener en cuenta en una explicación coherente de nuestro imaginario socio-político actual: a) El capitalismo industrial, b) la postmodernidad, c) la revolución de las comunicaciones y d) la democracia.

Realmente, la globalización ha alterado lo que Wittgenstein denominaba como “límites del mundo”. La globalización nos toca a todos, y no es válida la premisa “yo paso”, uno de los problemas a solventar se presenta bajo el concepto ambiguo de desigualdad-igualdad, pues ¿podemos creer que los beneficios económicos y tecnológicos llegan a todos?, ¿interesa este “todos”? Por ello podemos observar como el fenómeno histórico de la globalización, como cambio, “lleva implícita una mezcla contradictoria de fuerzas pro-democratizadoras y de-democratizadoras. La dirección que tomará este proceso depende en gran parte de decisiones políticas”<sup>167</sup>.

---

165 Giddens, Anthony y Hutton, Will, ob.cit, 2002.

166 Beck, Ulrich. (2002). *la sociedad del riesgo global, España*, Siglo Veintiuno Editores: p.146

167 Bodemer, Klaus: “El proceso de globalización como desafío para la gobernabilidad en las nuevas democracias latinoamericanas”, en, Bodemer, Klaus; Grabendorff, Wolf; Jung, Winfried; Thesing, Josef (editores.). *El triangulo Atlántico: América latina, Europa y los Estados Unidos en el sistema internacional cambiante*, (ADLAF), Konrad-Adenauer- Stiftung e. V, 2002.

Llegados a este punto, nos tendríamos que hacernos cargo de un eslogan publicitario de nuestra cultura occidental, nos referimos a nuestro producto político por excelencia, esto es, la democracia. La receta mágica de una democracia se propone como solución, creíble o no, fundamental para el mercado y el flujo comunicacional. Ahora bien, normalmente se decía que el mercado era la solución para una buena salud democrática, aunque no son pocos lo que cuestionen esta afirmación; sobre todo cuando observamos los procesos “narrativo legitimatorios” con los que se pretende fundamentar la hegemonía liberal, y que por supuesto, responden a estrategias retóricas. Lo que está claro es que el declive de la modernidad clásica en todos los aspectos de la actualidad ha motivado el acuerdo de diferentes teorías; y es que nada responde a nuestras antiguas preguntas, y mucho menos tenemos respuestas. De esta manera, observamos como análisis tan diferentes como los de Habermas (constelación posnacional), Maffesoli (nuevas formas de identidad), Allborg (era global), Beck (modernidad reflexiva), etc, coinciden en las apreciaciones anteriores.

De nuevo tenemos que tener presente como la velocidad de la información y comunicación han modificado nuestro hábitat: cognición y cultura. El neoliberalismo ha optado por la libertad, entendida como economía, por ello “el triunfo del capitalismo ha procurado a la economía una independencia adicional de la política. Quizás hoy en día tenga más sentido que nunca aquello de que el dinero lo compra todo, pues son muchos los ámbitos regidos, no por el poder y su configuración tradicional, sino por el dinero y su lenguaje universal, que muchos se niegan a comprender<sup>168</sup>.

Si tenemos en cuenta lo que acabamos de señalar, la actual despolitización -muy matizable este concepto- lo que impone es una responsabilización de los actores principales, nos referimos a los estados, ciudadanía, e instituciones internacionales; y es que de acuerdo con Giddens:

“los Estados nacionales son mucho más poderosos que las corporaciones, sobre todo cuando se organizan y permanecen como verdadera expresión colectiva. Los Estados nacionales controlan el territorio –individual o colectivo- y poseen un aparato de derecho

---

168 Von Beyme, Klaus. (1994). *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza Universidad, p. 25

—que incluye el derecho internacional—. Además, las naciones controlan también el poder militar. Las naciones, entonces, en especial cuando están unidas, pueden ser una fuerza poderosa para los gobiernos del mundo.”<sup>169</sup>

En resumen, una tesis principal dirige nuestro trabajo, la imperiosa necesidad de hacernos cargo de nuestro presente y su deriva; para ello es necesario un pensamiento democrático pleno sobre la democracia y sus instituciones. Será desde este punto desde el cual nosotros reclamaremos la presencia de nuevos mecanismos de resignificación —lecturas como las de Lacau, en gran medida ya presentadas—, lo que nos aproximará a la lectura de Derrida acerca de la democracia, en la que podremos constatar que no se da una solución, sino que se propone una actitud cívica, que nosotros relacionaremos con las reformas de régimen local y de participación ciudadana vigentes en el Estado español.

### .(Des)información

Por todas partes se escucha que la revolución en curso de las comunicaciones nos introduce en un nuevo tipo de sociedad, a la que “con mucha imaginación” denominamos como sociedad de la información y del conocimiento. Es evidente que la sociedad ha modificado su estructura de trabajo, de pertenencia o identificación y como no, la noción de comunidad hoy en día, en gran medida, se reduce en sus dimensiones a una noción de “islanets”, esto es, personas aisladas en una realidad isla desde la que codifican la realidad desde diferentes perspectivas y medios. No es raro escuchar que, tras la conmoción sufrida por los tres grandes planos básicos de nuestra sociedad: a) cohesión social, b) relaciones económicas-sociedad, c) identidades individual-colectivas, las clases desaparecen, ya que no hay solidaridad de pertenencia, ni lo más importante “conciencia de clase”, así lo recoge Beck de la siguiente manera: “Adiós a la sociedad de clases: a muchos eso les suena a superación de las misma”<sup>170</sup>. La sociedad se muestra confusa y mediatizada en su opinión

---

169 Giddens, Anthony y Hutton, Will, ob.cit, pág. 72

170 Beck, U: *ibid*, p. 18: 17

que no representa un interés, ni bien común, sino que, en muchos casos, reproduce lo que los medios de comunicación masiva dicen que la sociedad piensa presentándose como los vocales principales de estos tipos de auto-organización civil. “Ahora bien, el proceso de individualización nunca significa disolución, sino aumento de la desigualdad social<sup>171</sup>”. Como ya indicamos, a la sociedad, llegados a este punto, solo le queda desconfiar de los estamentos políticos, ante lo que podríamos catalogar de inoperancia, e incapacidad de atender las demandas y querencias ciudadanas; y autoorganizarse. Por ello, teniendo en cuenta los procesos desedimentadores que experimenta la sociedad, y la incapacidad de nuestras políticas para dar una respuesta satisfactoria, o, lo que es peor, llevando a cabo auténticas políticas de hostilidad que rigen desde una lógica del miedo; podemos observar que el estado de ánimo es: “el miedo, la ansiedad, la incertidumbre”<sup>172</sup>.

¿Cómo hacernos cargo de esta situación?, ¿con qué mecanismos y de que manera? Es imprescindible una conexión reflexiva de los elementos macro y micro; tenemos que ser capaces de pilotar los procesos que con anterioridad hemos presentado bajo el rótulo de “despolitización política” y “nuevas subjetividades” y que constituyen una socialización del estado desde abajo (y que no cabe señalar como una mera culturalización de la política). Cualquier reflexión multicultural, debe ser capaz de creer, crear, y conocer nuevos métodos y formas de participación política. Estamos por lo tanto ante una agenda política en la que la reinención de lo político y de lo social se presentan como el punto principal. Esta postura será defendida por Pedro E. Güell y Norbert Lechner:

“las transformaciones sociales en marcha serán gobernables solo si nos hacemos cargo de los cambios culturales concomitantes. De hecho, construir una articulación entre globalización y acción colectiva dotada de sentido es fundamentalmente un trabajo cultural.”<sup>173</sup>

¿Más cuáles son las razones principales que han motivado esta concienciación? En primer lugar cabría señalar la mentada ruptura que se produce entre la sociedad y las formas

---

171 Beck, U: *ibid.*, p. 18: 38

172 Brünner, José Joaquín: *Globalización cultural y postmodernidad*, Chile, F.C.E, 1999, pág. 22.

173 Güell, Pedro, Lechner, Norbert: “La globalización y los desafíos culturales de la gobernanza”, en Maggi, Claudio; Messner, Dirk. (editores.). *Gobernanza global. Una mirada desde América latina. El rol de la región frente a la globalización y a los nuevos desafíos de la política global*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002, p. 45



tradicionales de gobierno. De ahí que, pensamos, cabe hablar de una crisis del modelo de Estado en su función organizativa, y en sus facetas receptivas respecto lo social. Al mismo tiempo, aunque podríamos situarlo como un segundo motivo, nos encontramos con un proceso complejo de arquitectura económico-política que, como ya indicamos, establece una red de comunicación y economía en la que los estados-nación (no en si la noción de estatalidad) son desdibujados, no tanto en su función, como en su alcance regulativo. A su vez, esto ha sido captado, desde la sociedad como una disolución de capacidades y como una “venta a las empresas” de aquello que pertenecía a la sociedad o al estado, esto ha radicalizado la conciencia que la sociedad tenía de la democracia, operando ahora lógicas equivalenciales.

Así pues, el Estado se encuentra en la actualidad en un acoso equidistante, entre las fuerzas del mercado y las demandas de la sociedad, lo que genera no poco conflictos, pues estamos ante una crisis hegemónica. Sin embargo nos gustaría formular una pregunta que, por el momento, dejaremos abierta: ¿podríamos hablar de un metacapitalismo positivo, en el que el Estado no se muestra colonizado, sino posibilitador de nuevas estrategias de acción? A este respecto, Habermas viene a decir que “surge una nueva esfera a partir del recíproco proceso de socialización del Estado y estatalización de la sociedad. Esa esfera no puede ya ser concebida ni como esfera puramente privada, ni como esfera genuinamente pública; ni puede coordinarse sin más con los ámbitos del derecho privado o del derecho público”<sup>174</sup>. Esto, claramente se aplicaría al contexto de la globalización.

El tercer motivo o causa, vendría dada por lo que venimos reiterando desde el principio. Nos referimos a la deslegitimidad actual de amplios ámbitos de nuestras políticas, que para gran parte de la ciudadanía, se muestran alejadas, irresponsables, inaccesibles en su contenido, e incapaces en sus funciones. Esta percepción de la política, ya mencionada, produce dos efectos inversos en nuestra sociedad: 1) una apatía política de escala considerable que se ve impulsada por el tipo de economía y de “irresponsabilización” que se impone a

---

174 Habermas, J. (1999). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, GG MassMedia, p.181

nuestra sociedad como modelo de libertad, y como no, como mecanismo de “estatalización negativa”. Se produce mucho, se posee mucho, pero se tiene la sensación de una “libertad planificada” por una “economía de libre mercado”. La sociedad es desprovista de voz, o la voz que tenemos nos parece un suspiro dentro de un mundo ensordecido por los bafles de la economía. Y es que como dice Giddens: “Vota menos gente que antes, particularmente, en los Estados Unidos. Cada vez son más quienes dicen no tener interés en la política parlamentaria, especialmente entre las generaciones jóvenes.<sup>175</sup>” 2) Como reacción a este suceso, son cada vez más los sectores de la sociedad que toman partido en la regulación de sus propias vidas, y que presentan formatos políticos alternativos, que desde la “ironía” en muchos casos, pretenden conmocionar la realidad política, exigiendo una modificación en las decisiones y alcances del Estado.

No estamos más que señalando lo que cualquier persona con mirada atenta diría, esto es, que “gran parte del debate político de los últimos veinte años se ha centrado en la decadencia del poder y la legitimidad del gobierno y la necesidad de renovar la cultura, de la democracia<sup>176</sup>”.

Lo que se perfila desde esta mirada es un paisaje, un tanto confuso. Si tenemos en cuenta todo lo que hemos comentado “¿Por qué los ciudadanos de los países democráticos están aparentemente desilusionados con el régimen democrático, al tiempo que éste se expande por el resto del mundo?<sup>177</sup>” No se trata de responder a esta cuestión sino de dar algunas claves: a) por un lado el descontento es público, pero se plantea desde un privado “malestar bastante placentero” aunque crítico, nos referimos al hecho de que a pesar de nuestro convencimiento en la necesidad de un replanteamiento de la democracia, nosotros –con matices- creemos que las democracias actuales han posibilitado un desarrollo positivo considerable. Este desarrollo nos conduce a un análisis doble en el que los aspectos positivos y críticos conviven y se desdibujan: una homogenización de nuestras vidas y

---

175 Giddens, A: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

176 Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo Veintiuno Editores., 2002.

177 Giddens, A.: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, p.85, 2000

una absorción de la diferencia en la posibilidad de la crítica que el mercado y el sistema capitalista aceptan, observan, calculan y finalmente acogen -esto será uno de los análisis centrales de nuestro trabajo a través de la lectura derridiana-. Sin embargo, a nuestro juicio, la democracia sigue siendo un freno a los conflictos; un estabilizador para la economía, y un proceso para desarrollar nuestros estilos de vida (por supuesto con problemas). b) A esto último se podría objetar que la configuración actual de nuestras democracias está claramente sesgada hacia un sentido de libertad, de economía, de sujeto y como no, hacia una modelo de vida, que tras la conceptografía de lo diferente, de lo heterogéneo y de lo libre elegido, nos impone un modelo de vida, de seguridad, y de ser humano. A esta crítica, nosotros nos sumaríamos. Pero teniendo en cuenta que la estructura actual de la democracia, sumada al motor de una economía de libre mercado, no son mecanismos simples, creemos que si queremos otro mundo, otra posibilidad, tenemos que aplicar los mismos mecanismos con una actitud diferente, y para ello son imprescindibles las aportaciones de pensadores como Derrida, Laclau o Habermas. Las democracias actuales, por lo menos las Europeas, a nuestro modo de ver, son idóneas para transformarse a si mismas introduciendo la diferencia en su interior, diferencia/diferendo que en este sentido podríamos explicitar como: la activación del poder mediante el ejercicio directo de nuestro consentimiento. Esta introducción no es referida, ni contenida simplemente en términos inclusivos. La introducción es un mecanismo diferenciador que persigue la autorregulación de la sociedad desde ella misma, como un mecanismo hermenéutico diferencial y no necesariamente consensual. Sin finalidades ni prejuicios preconcebidos.

De este modo la introducción actúa como la constatación performativa de que el elemento instituyente *polemos* prevalece sobre el elemento instituido *polis*; ya que siguiendo a William Connolly, y como hemos presentado en el primer bloque, “la política es un concepto esencialmente discutible<sup>178</sup>”. Será por lo tanto un ejercicio de responsabilidad, libertad y decisión. Veremos en qué términos y con qué mecanismos.

---

178. Connolly, W: *The terms of political discourse*, Blackwell, Londres, 1988

Pero antes es preciso atender a nuestra sociedad y su realidad asentada en la luz temblorosa y frágil del neón, luz que nos abre a la contingencia característica de nuestra especie, luz que es símbolo de una necesidad: ilustrar, dar luz, ser metáfora; ahora bien, luz que no es todopoderosa, sino endeble, una luz que como el neón debemos restituir a menudo. De ahí el contenido “estructural y sustancial” de la decisión como responsabilidad; y es que ningún acto político está libre de perturbaciones de carácter ético, lo que de por sí complica la distinción del paisaje social y sus parcelas públicas y privadas<sup>179</sup>. Por lo tanto nos situamos, en el ámbito, difuso y difícil, de la construcción de identidades dentro de un paisaje multicultural y desedimentador. Quizás desde esta perspectiva se pueda rescatar alguna de la preguntas formuladas al comienzo de este apartado: ¿dónde se visualiza un espacio, escena y opinión pública?, ¿son las ciudades el lugar idóneo?

Llegados a este punto es necesario dar respuestas, y para ello nos haremos eco del pensamiento de cuatro autores, Derrida, Laclau, Mouffe y Habermas. Intentaremos establecer entre ellos un diálogo que nos sitúe en disposición de proponer una nueva lectura de la democracia, el consentimiento y el poder como legitimidad, aunque para ello será necesario localizar las críticas que todos ellos han entrecruzado, al mismo tiempo que las líneas comunes que nosotros establecemos entre ellos.

Comenzaremos presentando el pensamiento derridiano: 1) siguiendo sus líneas generales, 2) ahondando en su lectura democrática, 3) defendiendo la pertinencia de su pensamiento para una propuesta político democrática, frente a lo que entendemos son lecturas falaces de su obra –feminismos de la diferencia, pragmatismo rortyano- y 4) entablando un diálogo crítico con Laclau, Mouffe y Habermas.

---

<sup>179</sup> ¿Por qué una luz artificial, dañina, contaminante como la del neón?, ¿no existe una posibilidad real, donde lo contingente sea luz solar, donde se represente el día como vivir el día? Estas preguntas nos llevarán en el análisis derridiano a hablar de la posibilidad del Sol como luz no sintetizable, como apertura a nuestra finitud y responsabilidad. Sin embargo, al hilo de estas reflexiones nos veremos solicitados por la presencia de Neardenthal que nos hablará de su relación con la luz y la corteza de los árboles, un suspiro originario y sin lugar, que nos introducirá a una ética del límite 0.

## **Capítulo 5:**

# **Perspectiva crítico-intelectual**



La perspectiva crítico-intelectual está constituida por la reflexión filosófica acerca del fenómeno democrático. Una perspectiva, que creemos, puede aportar complejidad y profundidad a un debate, el político, que en los discursos tradicionales se encuentra ampliamente encasillado en tradiciones y presupuestos incapaces de dar respuesta a los desafíos, que en muchas ocasiones se derivan de la propia ineficacia e irracionalidad de esta política oficiosa; problemas como: irracionalidad económica, hostilidad intra- e internacional, terrorismo, pobreza, apatía, etc. Por supuesto problemas emergentes, diferentes, pero claramente vinculados. Esta perspectiva se vincula a otros dos criterios fundamentales:

- i) como estructura u organigrama de gestión social, con diferentes interpretaciones y complejidades. Este criterio lo denominaremos “sintáctico-funcional”.
- ii) Como acontecimiento ligado a un carácter “propio del ser humano”, que busca una posibilidad de autorregulación, como forma de sentido y significación de aquello que hace; criterio “semántico”. Como veremos, en este criterio, la relación entre política y ética es altamente compleja, no existiendo una posibilidad neutra. Defenderemos, su vinculación.

Sin olvidar el punto i), nos centraremos en el análisis y estudio del punto ii), de la mano de: Derrida, Laclau/Mouffe, y Habermas. Serán primordiales los diálogos que intentamos establecer entre sus teorías, ya que sostenemos que sus teorías deben conjugarse para poder presentar una alternativa política viable, y concreta. Pues en su pensamiento encontramos una reflexión profunda acerca de los problemas de nuestro tiempo, pero también acerca de los fundamentos (retóricos, teóricos, simbólicos) que han conformado nuestras tradiciones. Será en esta línea, conjugando facticidad y tiempo, en la que la problematización de la diferencia sea introducida: diferencia de género, cultural, económica –de clase-, y como no, diferencia como estructura ontológica en la que se asienta nuestra “identidad” contingente y traspasada por un *diferendo* constitutivo, el lenguaje como vehículo de la finitud.

Comenzaremos con una presentación de las principales características del pensamiento derridiano, para adentrarnos poco a poco en la problemática democrática, que desarrolla en su obra.

### 5.1 Deconstrucción: apertura hacia al otro; otras voces otros ámbitos

¿Podemos vincular a la sociedad mediante las viejas gramáticas de bloques?, ¿podemos articular una nueva hegemonía a partir de sus criterios lógicos?, ¿cree la sociedad, desde su complejidad, en el debate viciado entre liberalismo y marxismo? Hemos visto que la respuesta mayoritaria en la sociedad sería la del descrédito, no la del abandono de los problemas que pretenden abordar estos dos grandes bloques teóricos políticos. La sociedad se encuentra desposeída de su decisión, lo que hace que esté hastiada de la política oficial –claro ejemplo todos los movimientos de acción directa, desde Greenpeace, a Wildright-. Pero quizá lo más importante, es que sin renunciar a lo que estas perspectivas totémicas –liberalismo, marxismo- nos han aportado, ha llegado la hora de no tomar partido por ninguna de ellas, sino la hora de encontrar un lenguaje argumentativo, conceptual y fáctico, que nos permita el desarrollo de una validez que vaya más allá del discurso de la filosofía política tradicional, anclada en su mayoría en el –en no pocos casos- falso dilema entre marxismo y liberalismo.

Son necesarias: la inocencia, el aburrimiento, la rabia, y las ganas. Debemos de plantear de nuevo preguntas como: ¿qué es la política?, ¿qué es la sociedad?, ¿qué significa vivir? Es hora de vincular nuestra acción vital con un compromiso real y práctico; por lo tanto de reconducir nuestras relaciones políticas desde un sustrato ético no comprensivo ni definitorio, pero si que articule una normatividad actitudinal.

Veamos como en la obra derridiana se perfilan estas cuestiones, que ya hemos rastreado en los análisis retórico-políticos de Laclau y Mouffe, pero que sin embargo nos conducirán a conclusiones, en parte, diferentes.

#### . Deconstrucción y sentimiento.

“...yo, a quien no interesan, en el fondo de la escara, ni la escritura, ni la literatura, ni el arte, ni la filosofía, ni la ciencia, ni la religión, ni la política, solamente la memoria y el corazón, me pregunto qué busco con esta confesión...”<sup>180</sup>

---

180 Derrida, J y Geoffrey Bennington :(*Jacques Derrida*, Cátedra, Madrid, pp.22-23.,1994



San Agustín en sus *Confesiones* hizo uno de los ejercicios autobiográficos más hermosos que se conocen. Las coincidencias entre San Agustín y Derrida son por lo menos curiosas, y no sólo por ser pensadores de origen africano. En esta obra (*Jacques Derrida*) se intenta mostrar “como si de una base de datos se tratase” las principales reflexiones de nuestro autor, que de manera paralela y a pie de página establece una “Circonfesión” desde su experiencia y pensamiento, un San Agustín en penumbra, Derrida bajo la luz artificial del neón<sup>181</sup>. Podríamos establecer, quizás simplemente señalar, como la memoria y el corazón se enclavan en la obra de Derrida como heridas narcisistas que no caben solventar mediante el olvido, o un sentido conciliador que cicatrice o signifique esa pregunta acerca de ¿qué es vivir<sup>182</sup>? Esta experiencia, será la que desde la memoria nos ligue a nociones como rastro, ruina, ceniza, o la de expectralidad, antepasado, del pensador imposible de reducir a un sistema lógico o dialéctico<sup>183</sup>; en definitiva la temática de una alteridad siempre presente en nuestra tradición pero nunca asumida sino calculada, una ausencia a la que hay que dar justicia<sup>184</sup>. Esta noción de ausencia y de “don” será una de las bases de su noción de justicia,

---

181 Derrida, J: *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro ediciones, 1999-

182 Derrida, J. y Roudinesco, E: *Y mañana que...*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2002. Freud señala que la investigación científica hizo padecer al narcisismo humano, al yo, tres grandes vejaciones: una cosmológica, no estar en el centro del mundo (Copérnico); una biológica, no ser semejante a Dios seno a un animal (Darwin); una psicológica (la más dolorosa), no ser ya el amo de su morada (Freud). Véase Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 2001

183 Derrida a lo largo de su obra se refiere a la posibilidad de hablar del sueño, del por venir, del quizás sin traicionar su indecibilidad, la estructura grafemática que abre la *possibilitas* a una noción de justicia y de democracia en la que se parte de un principio y de un afecto del corazón no calculable utilitariamente. Para el argelino existe una comunidad de pensadores que rozan y hablan de esta posibilidad, mediante su análisis del texto, de la palabra, de la libertad, etc, serán los pensadores que pertenecen a lo que el denomina “comunidad de los que no tienen comunidad”, sirviéndose de una expresión de Bataille, con la que Derrida quiere rendir homenaje a pensadores como Blanchot el cual hablará a su vez de la “comunidad de los que no tienen comunidad” en el exergo de *La Communauté inavouable* (Minuit, Paris, 1983). En esta obra Blanchot dialoga sobre la indecibilidad aplicada a la reflexión sobre la libertad y sobre la amistad, a raíz del artículo de Jean-Luc Nancy, posteriormente convertido en libro, *La Communauté désouevré* (Bourgois, Paris, 1990), también en *La amitié*. A partir de aquí Derrida en *Políticas de la amistad* analizará la posibilidad de una soberanía no fraterna en la que la amistad sea apertura al otro, estructural, concreto, por venir. ¿Cómo incide una comunidad de los que no tienen comunidad en un concepto de la democracia?, ¿cómo la pertenencia, la fraterna, impone un modo de relación política, y cómo no económica?

184 Gashé plantea que la obra de Derrida merece una seria consideración filosófica mostrando que construye lo que él llama “un sistema más allá del Ser”, o sea una serie de infraestructuras (rastro, *différance*, suplemento, iterabilidad, señal, ...) que son rigurosamente deducidas de textos particulares y que tienen un status (cuasi)-trascendental, en tanto se plantean las condiciones de posibilidad e imposibilidad ante el texto particular, la estructura conceptual o la institución para considerar. De esta manera (como veremos más adelante junto a Critchley y Laclau, en sus diferentes formulaciones), Gasché, ante los ataques

y de responsabilidad, como “double bind”, como “hospitalidad y espectralidad”, como “por venir”, nociones todas ellas ligadas a esta estructura del “quién”, que Derrida deriva de la noción heideggeriana de *usage* como una promesa o afirmación anterior que está presente en la estructura misma de cualquier lenguaje y que nos abre al “quien”, a un compromiso de apertura ética<sup>185</sup>.

Podríamos explicar este sentimiento, como carencia, como una conversación prolongada con la carencia, con los restos de un Dios desaparecido. Derrida con Pascal marcando los límites de nuestra razón, límites que en Pascal remiten a ese corazón que mediante el “espíritu de finura”, es capaz de comprender algo que la razón, movido por el “espíritu de geometría”, no puede alcanzar: el misterio del ser humano, ese secreto, esa promesa que nos abre al otro, a la diferencia, en toda la obra derridiana. La deconstrucción se eleva como un subconsciente que amanece desde un ser finito, que empieza (como siempre y como nunca) a asumir su realidad.

La realidad, quizá nunca asumida, de Jacques Derrida comienza en El Bihar (Argelia) un 15 de Julio de 1930, en el seno de una familia judía; sus padres son Aimé Derrida y Georgette Safar. Después de este suceso, su vida y su pensamiento se condensan en una afirmación, una estructura telepoiética que nuestro autor nos regala (para endeudarnos) al comienzo de su obra *Spectres de Marx*, donde nos dice que “quiero aprender a vivir”. Pasarán once años desde esta afirmación y 74 desde su nacimiento bajo el Sol argelino, hasta que el 8 de Octubre de 2004 un cáncer de páncreas le arrebatara la vida en la ciudad de París.

---

realizados por Rorty hacia cualquier defensa de un uso público de la obra derridiana, piensa encontrar en estos cuasi-trascendentales argumentos trascendentales, lo que a su juicio evitaría que la obra derridiana sea caricaturizada como una mera fantasía privada. Gasché, R: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986. Al mismo tiempo esta noción de dar justicia será una de las preocupaciones principales que Derrida aborda en sus obras más políticas (veremos más adelante como no cabe hablar de un giro político en su obra); obras como *Otobiographies*, Galilé, 1984, *Force de loi*, Paris, Galilé, 1994, o *L'autre cap. La démocratie ajournée*. Paris, Minuit, 1991; y sobre todo en *Spectres de Marx* Paris, Galilé, 1993 ¿qué significa Justicia?, ¿qué experiencia de la justicia es la que debemos de tener presente al articular un sistema positivo de leyes?, ¿qué supone la indecibilidad y no positivismo legal, de la Justicia?, ¿qué implicaciones políticas de nuevo señala, nos conduce a una sociedad relativista ético responsable, deliberativa en una reformulación de una participación consensual?

185 Morag Patrick : *Derrida, Responsibility and Politics*, Ashgate Publishing Ltd, Gower House , England, 1997

La vida puede reducirse a esto, un comienzo y un final, un aprender a asumir lo inasumible, un aceptar un don que no se ha pedido o quizás merecido, y al cual no se puede decir “no” desde un cuerpo capaz de sufrir. Al cual no basta decir “no”, pues se trata de “aprender a vivir” conociendo la tensión existente entre vida y muerte, la heterogeneidad instantáneo temporal<sup>186</sup> ¿Qué supone esto a nivel político? Pedimos un poco de paciencia antes de poder dar una respuesta, que quizá podamos resumir en una palabra: Todo.

La deconstrucción pretende una “reescritura”<sup>187</sup> de la metafísica. Este proceso se realizará desde dentro, no quedándose en los bordes de un sentido “mítico” elevado a verdad, sino con el propósito de mostrar el sin sentido del sentido, como carácter interno de toda la estructura metafísica, pretendidamente representante y captadora de una realidad anterior y verdadera. De esta manera, se estipularía la “metaforidad” como aquello que opera desde un siempre inauténtico, que no falso, en el lenguaje y la realidad, produciendo efectos de exactitud y efectos de metáfora, y es que como afirma Derrida: “La metafísica –mitología blanca- que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar razón”<sup>188</sup>. Se pretende pues una transformación que conmocione y no destruya la metafísica, que codifique la verdad en el ahora finito, el ahora “incierto” que es límite de lo posible. Esto debemos de tenerlo muy en cuenta ante las críticas, demasiado simplistas, pero interesantes, de Rorty, para las que el antiplatonismo de Heidegger y Derrida supondría un intento de superación de aquello que se critica desde la constitución de una estructura que

---

186 Retomaremos este aspecto para mencionar a Tucídides y la tensión inherente a la seducción democrática. El tema del “entre” o tensión escatológica está presente en toda la obra de Derrida: *L'Écriture et la différence*, 331; *La Dissémination*, 192; *Marges de la Philosophie*, 260; *Psyché. Invention de l'autre*, 565; etc

187 Término acuñado por nosotros en este trabajo para señalar el proceso de revisión que supone la deconstrucción. Revisión en la cual la escritura es la huella manifiesta de un pasado redundante en su no originalidad concreta; así la metaforidad radical de un texto como apertura de sentido que parte de un origen no propio. Reescritura: lectura + escritura revisadas, pasadas sobre sí mismas como extrañas e impropias en su sentido auténtico, y clásico; lo que nos llevará con Derrida a reconducir el fundamentalismo conceptual a la apertura metafórica antiesencialista.

188 Derrida, J: *Márgenes de la Filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 253-ss/ Este tema también es desarrollado en *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág 27-30/*La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* Collection La Philosophie en effet. Paris, Flammarion, 1980/*Mémoires-Pour Poul de Man*. Paris, Galilée, 1987. Derrida asienta su obra en la misma senda crítica de autores como Lyotard, pudiendo establecer entre sus lógicas paralelismos, sobre todo en la necesidad compartida de replegar el exterior sobre el interior.

reproduciría aquello mismo que se critica; sin embargo ni Heidegger ni Derrida plantean convertirse en oteadores trascendentales y externos al platonismo, por mucho que Rorty insista en ello, pues este objetivo sería metafísico hasta las entrañas y ellos lo saben y lo han tematizado perfectamente. Y es que como aclara Derrida:

“la metafísica no tiene una frontera nítida, no es una circunscripción provista de contornos precisos de los que pueda uno salirse para atacarla desde fuera. Además no existe un afuera absoluto ni definitivo.”<sup>189</sup>

Derrida sostiene que la tarea filosófica consistirá en analizar los estratos y sedimentos que configuran el discurso dentro del cual pensamos, con el fin de abrir perspectivas de futuro y descubrir otros nuevos sentidos distintos a los refrendados por la tradición<sup>190</sup>. El ahora se describirá en la deconstrucción como un estado que pertenece a un movimiento vital y finito; es un espacio sin clausura, un “entre”<sup>191</sup> que no se encuentra en un “aquí está”. Sentido y tradición entendidos dentro de la lógica del “como si”, de la lógica suplementaria que nos remite a una carencia de origen pleno, de ahí lo suplementario entendido como aquello que “hace de”, se trata de suplir aquello que no puede conducirse a una presencia que quepa representar<sup>192</sup>.

---

189 J. Derrida, *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro, 1999, pág 37. Esta temática se plasma de forma muy ilustrativa en “La metáfora en el discurso filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

190 Peretti, C: “Herencias de Derrida” en *Isegoría*, vl. 32 (2005), pp.119-134

191 Nos referimos con “entre” a la noción avalada y defendida por Gilles Deleuze, que consiste en pensar las relaciones multiculturales desde las fronteras, no como límite, ni separación, sino como intervalo, como un entre, es decir, una bisagra que fluye entre las fronteras. Gilles Deleuze, 1985: *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós. En este mismo sentido nos gustaría mencionar ahora a Jacques Derrida, en cuya obra el tema del “entre” o tensión escatológica está presente de manera continua articulando una “lógica del suplemento” una fuerza de “differànze” que establece un principio de finitud desde el cual la representación y la presencia son “indecidibles” en su inadecuación constante desde lo latente; lo que pospone su realización plena a un tiempo por venir, a una falta de origen pleno, una expropiación de lo propio desde su “supuesto origen”. Esto, como intentaremos demostrar, contiene un germen y una actitud ético-política radical y necesaria para nuestro “aquí y ahora”. También podríamos incluir la perspectiva sociológica de Borja y Castells M., de Casacuberta o de Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995

192 Debemos señalar la lectura derridiana de la obra de Rousseau en la cual la lógica del suplemento se hace presente por primera vez. La lógica de la suplementación hace de la naturaleza un término previo, una plenitud que está ahí desde el inicio, pero que revela una carencia inherente de modo que la educación, el extra adicional también se convierte en una condición esencial de lo que suplementa: *De la Grammatologie* Collection Critique. Paris: Minuit, 1967. “Los textos de Rousseau, como muchos otros nos enseñan que la presencia está siempre aplazada, que la suplementación es siempre posible solo a causa de la carencia original, y así proponer que concibamos lo que llamamos vida sobre el modelo del texto, de la suplemen-

La deconstrucción no es un método, por ello operará, no como algo aplicado a modo de medicamento, sino que la deconstrucción será aquello mismo que se encuentra en la obra constituyéndola operativamente en todo momento<sup>193</sup>, en el lenguaje, en la política, en la sociedad; intentando de esta manera explicar las condiciones cuasitrascendentales de la propia dialéctica especulativa e introducir una alteridad radical dentro de lo que denominamos “mismo”, a esta operación Derrida la denominará “cierre metafísico”<sup>194</sup>. Noción, esta última, ligada a la lógica del “texto general”, que salvando las diferencias, hereda de Blanchot, el cual:

“entiende la escritura como algo indefinido e infinito, como un movimiento que difumina y desplaza lo que se enuncia y difiere un sentido que ni el final de un libro consigue realizar: la esencia misma de la escritura es la de un lenguaje no totalizador (...) se trata de buscar un decir al que siempre se le escapa aquello que persigue- y no se le escapa sólo de momento, para aprehenderlo más tarde, sino que se le escapa estructuralmente. En esa relación con una alteridad no apropiable, las posibilidades del lenguaje son infinitas; de esta manera el logos como escritura se muestra irreductible al discurso, y es que como dice Pascal “el centro se encuentra en todas partes y la circunferencia en ninguna.”<sup>195</sup>

---

tación elaborada por procesos significativos”: Jonathan Culler, *Sobre la deconstrucción: Teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 96-97

193 Derrida, J: *Memorias-para Paul de Man*. Trad. C.Gardini. Barcelona, Gedisa, 1989, p.303.

194 Con esta noción Derrida significa la tarea de su obra, que consiste, no en reintegrar los restos a la filosofía, sino en explicar las condiciones cuasi-trascendentales de cualquier dialéctica especulativa que pretenda reconducir la diferencia a concordia, entendida esta como unidad. Lo que pretende Derrida es introducir la alteridad radical, no dialectizable, dentro de lo que podríamos denominar lo mismo. Con ello Derrida se presenta ante Hegel, para mostrar como la dialéctica sistémica del alemán no es capaz de concebir, a pesar de encontrar su posibilidad, lo que Derrida denominará como “don”. Estos análisis sobre la dialéctica hegeliana los encontraremos en tres textos “De l’économie restreinte à la économie générale” (*L’Écriture et la différence*, cit., 369-407), “Le puits et la pyramide” (*Marges de la philosophie*, cit., 79-127) y en toda la columna izquierda de *Glas*. Lo cuasi trascendental tendrá diversos nombres en estos textos, según la singularidad del recorrido: en el primero sería, en compañía de Bataille, la risa de una sobreanía sin dominio; en el segundo, Egipto y una máquina que funciona sin objetivo atribuible. Pero pasemos también por todos los momentos indicados en *Glas*, donde la *Aufhebung* corre peligro de enredarse, en la posición del fetichismo africano, también con la figura de Antígona dentro de la dialéctica de la familia y de la comunidad ética y, en enorme medida, en la posición del Judío en la dialéctica con el Griego que supuestamente sale a relucir en el cristianismo, pero también en Kant, que ocuparía la figura del Judío respecto a la universalidad reconciliada de Hegel, en *Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid. 2004. Pero también tendríamos que tener en cuenta esta alteridad estructural, en el compromiso político y ético de Derrida a través de *Políticas de la amistad*, donde reconstruye la semiología de la palabra amistad y su lógica política para mostrar como el cálculo democrático conduce a la exclusión no consensuada de la diferencia, y a un ejercicio democrático pobre y peligroso desde el cual podemos analizar como veremos la situación de hostilidad e incertidumbre de nuestras naciones. *Políticas de la amistad*, como un intento de decir lo político desde un “quizás esto es” y por lo tanto desde un apertura indecible que articula una lógica crítica antihegemónica, y antifraternalista, para que “por primera vez en la historia de la humanidad” la democracia pueda ser democrática con la alteridad estructural que para Derrida nos define.

195 Collin, Françoise: “De lo moderno a los posmoderno” en *Praxis de la diferencia: Liberación y libertad*, Icaria, Barcelona, 2006, pp. 67-68

Teniendo en cuenta esto, el “texto general” se enlazaría, con su noción de “archiescritura” e “injerto”<sup>196</sup>, como una “lógica porosa” que está presente en nuestra propia constitución, y que le lleva a afirmar con Wittgenstein que el significado es lo que entendemos, por ello en vez de exponer su falta de fundamento deberíamos decir “este juego que es el lenguaje se juega”, de modo que el juego del lenguaje consiste en decir algo impredecible, en el sentido de que el lenguaje, el significado no posee unas bases fundamentales, a no ser su estructura grafemática, abierta a la llamada de otra nueva significación, abierta a la indecibilidad y a la responsabilidad de nuestra decisión; pues la diferencia inscrita como base del texto, siempre está ligada a la experiencia de la elección, lo cual es un compromiso ético, “aprender a vivir, como aprender a elegir”<sup>197</sup>. Será este punto uno de los que lo separen de Wittgenstein el cual sostenía que la filosofía dejaba siempre las cosas como estaban, mientras la deconstrucción no se resigna a dejar las cosas como están, sino que es una tensión, una fuerza ligada a la resignificación política, social y cultural.

La deconstrucción, por lo tanto, es la posibilidad en la identificación con la imposibilidad de una propiedad plena; mediante la deconstrucción el texto y el lenguaje se observan a sí mismos como indecibles en su sentido propio, indecible en aquello que tradicionalmente se denomina idealidad, identidad, mismo, y esto se entiende por el carácter iterable (abierto a la repetición) de cualquier idealidad. La iterabilidad<sup>198</sup> abrirá la identidad a la diferencia y el contexto al otro. Cada texto espera ser actualizado, recibido, y renombrado, pues cada texto está repleto de huellas, restos, ruinas de otras voces y otros ámbitos<sup>199</sup>. Esta es la tarea y el “sentido” de la deconstrucción que “generaliza” el lenguaje y sus términos de sentido para “reinscribirlos” en una lógica de la remisión sin fin, como es la de la “differanze”.

---

196 Derrida desarrolla y revisa gran parte de estos términos denominados indecibles en obras como *Le langage (Le Monde au téléphone) en Points de suspension* Entretiens, Paris: Galilée, 1992, también en *Résistances. De la psychanalyse*. Paris: Galilée 1996. y *Parages* Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1986

197 “*L’écriture et la différence*”, pp. 427-28

198 Derrida, J., “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra-Teorema, 1989, pág. 341-372

199 Derrida, J: *Parages*. Paris, Galilée, 1986.



Como vemos, la deconstrucción no opera como una mera filosofía del lenguaje sino que a través de él, consigue o pretende señalar lo que Derrida denomina “clausura de la metafísica” y resaltar un hecho que, por lo general, se trata secundariamente, su constitutiva contingencia, de la que podemos derivar lecturas políticas y éticas.

. Logos y razón: de la humanidad a los humanos.

Derrida en su reflexión sobre la metafísica occidental tropieza con un problema de forma y método. La metafísica, según él, ha sido gobernada por una estructura que la orienta y distancia de la realidad concreta, finita, y por lo tanto del cambio; a esta estructura la denominará “logo-fonocentrista”. Lo plantea desde una crítica a la noción de conciencia y la dependencia que el lenguaje ha tenido de ella. Así, parte de que el pensamiento siempre ha sido entendido como LOGOS -el logos como pensamiento puro cercano a la verdad, al ser del ente que observa delante como “presencia”, que solo el pensamiento y luego razón, pueden describir-. El pensamiento como logos renegará de la finitud y se descifrá como “auto-afección”, será una conciencia plenamente autónoma que construye su verdad en su “oírse-hablar”, por lo tanto se niega cualquier posibilidad a una coparticipación con las cosas que serían signo de un significado puro y atemporal, solo reconocible desde un pensamiento solitario e ideal. Este idealismo busca un principio-origen desde el cual las cosas encajen, una naturalidad racional. De esta manera se da importancia capital a la voz, al habla, FONÉ (sustancia fónica) que nos comunicaría de manera esencial e inmediata con la conciencia; la voz se oye hablar a sí misma. Por ello, a esta estructura la denominará “fonocentrismo”. Sin embargo, como hemos indicado, la voz es aquello que en el “oírse-hablar” de la conciencia nos acerca a la verdad del LOGOS; de ahí que la estructura “completa” sea denominada “logofonocentrismo”. Derrida observa que esta estructura ha sido la pieza clave de todo idealismo, ya que el logos sería la posibilidad de un sentido esencial y directriz prefijado desde un origen principal y primero. Una verdad desde la que se constituye la diferencia, la fraternidad y lo mismo, el grial traducido en “significado trascendental”.

Resumiendo, diremos que Derrida frente a este lenguaje, (sistema “logofonocentrista”), sitúa lo que según él se ha denominado “mala escritura”. Mala escritura, ya que es considerada “signo de signo”, valorada como significante (signo gráfico) de otro significante (lengua); es decir, no sería más que la sombra de un sentido pleno que solo se da a conocer mediante la fórmula “oírse-hablar”. La escritura, en consecuencia, será vista como peligrosa ya que amenaza el habla, la interioridad, la presencia. Por ello, Derrida considera necesaria una defensa y rehabilitación de la escritura, suponiendo esto la liberación del significante respecto al logos. Esta nueva visión, esta reestructuración, cuaja en el intento de presentar como primario lo que la metafísica presenta como secundario<sup>200</sup>. Pero esta presentación no se quedará en la simpleza de invertir la jerarquía del logofonocentrismo, sino que la deconstrucción pretenderá modificar los esquemas de significación mediante la conmoción de los esquemas oposicionales de la metafísica clásica. De esta manera se produce lo que ya hemos mencionado; la transformación de la metafísica mediante la relectura y reescritura de los momentos cumbres del logofonocentrismo, en textos clave como son los de Descartes, Aristóteles, Platón, Levi-Strauss, etc<sup>201</sup>. Todo ello implicará “un nuevo concepto de escritura”. Así señalando los rasgos esenciales de toda escritura: inscripción, iterabilidad, ausencia de referente, espaciamiento, Derrida intenta mostrar que estos también son aplicables a todo el lenguaje en general. Tomando cuerpo lo que será clave en su cuasiconcepto de deconstrucción,

---

200 Johnson, Ch.: *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge Univ. Press, 1993. Ferraris, M.: *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. EVANS, J. C.: *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Univ. of Minnesota Press, 1991. De Peretti, C.: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989. ACCAME, L.: *La deconstruzione e il testo*. Firenze, Sansoni, 1976. Vidarte, Francisco: *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia, Tirant lo Blanc. 2006

201 Presentamos una breve relación de obras en las que se abordan diferentes pensadores: Platón en *La Dis-sémination*. Collection Tel Quel. Paris: Seuil, 1972. Sobre Kant en *La vérité en peinture*. Champ philosophique. Paris: Flammarion, 1978. Hegel en *Glas*, Collection Débats Paris, Galilée, 1974, también en *Marges de la philosophie*. Collection Critique. Paris: Minuit, 1972 y *Spectres de Marx* Paris, Galilée, 1993. Heidegger y Nietzsche en *Psyché: Invention de l'autre*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987, *De l'esprit: Heidegger et la question*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987, *La Filosofía como Institución*, Barcelona, Juan Granica, 1984, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Collection Débats. Paris: Galilée, 1984. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion ‘Champs 41’, 1978. (or. cuadrilingüe: Venecia 1976). *Marges de la philosophie*. Collection Critique. Paris: Minuit, 1972. Derrida traza muchísimos más autores que iremos mencionando a lo largo del presente trabajo, centrándonos principalmente en sus últimas obras en las que el tema de la justicia, democracia, responsabilidad y política adquieren un protagonismo indudable.



esto es, la “generalización” de diferentes conceptos “clásicos” de la metafísica y, por lo tanto, un desplazamiento de esta tradición, pues como sostiene Derrida “llegamos así a plantear la presencia ya no como la forma matriz absoluta del ser sino más bien como una particularización y efectos, ceñidos a un sistema que ya no es el de la presencia sino el de la diferencia<sup>202</sup>”. A partir de esta generalización de la escritura, Derrida nos hablará de “archiescritura”<sup>203</sup>.

En la archiescritura (que no refiere a un antes cronológico), que se describe y formaliza como posibilidad de todo lenguaje, se recoge la noción de signo como aquello que está en el principio, principio que no refiere a un acto fundacional, ni a una verdad esencial originaria; de hecho, el principio solo es la posibilidad imposible de una posibilidad plena, lo que es lo mismo, la inexistencia de un principio, *pater or mater nostrum*. Sería una cuasitrascendentalidad en la que la dispersión e incertidumbre parten de una noción sintiente;

---

202 *Marges*; op. cit. p.17

203 Huella y texto, nos refieren al hecho de que para la deconstrucción ningún elemento puede funcionar como signo sin remitirse a otro elemento que no esté presente por sí solo. Esto significa que cada elemento, “grafema”, “fonema”, está constituido por la referencia de la huella que tiene de los otros elementos de la secuencia o sistema, por lo tanto la identidad viene determinada no por la mismidad sino por la diferencia, y es que como planteaba Charles S. Pierce, donde quiera que haya identidad, hay necesariamente alteridad. A esta vinculación se la llamará texto. Esto mismo, lo encontramos en Derrida en su discusión con Austin en “Signature événement constexte” en *Marges*, en donde Derrida sostendrá que del mismo modo que nosotros explicamos el significado de las frases analizando el sistema lingüístico deberíamos investigar el significado de las emisiones lingüísticas, analizando el sistema de actos del habla. Al hacer esto nos encontramos con que lo que hace de una emisión una orden, una promesa o una petición no es “simplemente” el estadio de ánimo del hablante en el momento de la emisión sino normas convencionales que incluyen características del contexto. Esto supone un salto substancial, (a partir de la inherente crítica al logofonocentrismo), de la que podríamos denominar “antropología metafísica” (interna, cognitiva, simétrica), a una “antropología semiótica” que descentraliza al sujeto desde una noción asimétrica de la responsabilidad, donde lo externo entendido desde Pierce como la tercera persona del singular, nos sitúa en una noción no calculable, una noción ética “conflictual” que, como presentaremos, reclama un replanteamiento de nuestras categorías políticas. Un estudio interesante sobre responsabilidad y alteridad es el efectuado en “Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad”, Gabriel Bello Reguera (Universidad de La Laguna), *Isegoría*/29 (2003), pp. 107-123, en el cual se establece una interesante relación entre el tipo de sujeto que surge del paradigma “antropológico metafísico” y el nuevo tipo de sujeto que se plantea desde las éticas de la alteridad “antropología semiótica”, un sujeto que hunde sus raíces en el concepto de multiplicidad y en una lógica de la responsabilidad indecible, consecuente y hospitalaria, en el cual se entremezclan las categorías temporales: presente, pasado y futuro. Desde esta noción esquemático temporal Bello Reguera replantea las relaciones y las consecuencias de nuestra relación con los países africanos, y la necesidad de una respuesta ética, que acabe con el llamado “trabajo negro” que el yo impone al otro. También sobre el tratamiento asimétrico en la teoría ética derridiana “Remarks on Derrida and Habermas”, de Simon Critchley en *Constellations*, Vol. 2, nº4, 2000. Muy interesante como veremos para una noción de expropiación aplicada al contexto de la herencia y del espectro como llamada de responsabilidad es el artículo de Etienne Balibar: “Possessive Individualism Reversed: From Locke to Derrida” en *Constellations* 9 (3), (2002), págs. 299–317

por ello veremos como la finitud está en la base de esta generalización, pasando a convertirse en la condición de toda posibilidad, de toda trascendencia; siendo de esta manera lo empírico lo trascendental de lo trascendental; -entonces ¿es pragmática la deconstrucción?, lo veremos dentro de un momento-. Por ello, Derrida nos remite a la noción de cuasitrascendental, queriendo con ello referirnos al resultado de ese desplazamiento, que mantiene legible la huella del paso a través de la oposición tradicional e inserta en ella una incertidumbre radical imposible de acotar, a la cual denomina “indecibilidad”<sup>204</sup>.

La “indecibilidad” como apertura de la finitud, de lo vivo y fugaz se inserta en el aparato conceptual por medio de la articulación de una lógica “diseminada”-muy cercana en sus presupuestos a la lógica contingente de la equivalencia y dislocación en Laclau-. La indecibilidad parte de una lógica paradójica que opera en toda la obra derridiana, y que nos lleva a afirmar que no se puede determinar ningún significado fuera de su contexto, pero al mismo tiempo ningún contexto permite la saturación, esto es, una manera de definir precisamente la carencia de origen de acuerdo a la lógica del suplemento, como resto, ruina, ceniza, como indecibles que responden al espacio de la alteridad, de la contingencia, de ahí que haya que ver como afecta esto a una noción política, que se entenderá como un espacio no positivo y clausurado sino como un espacio de responsabilidad determinado por su misma no saturación<sup>205</sup>. Esta “diseminación” no es una operación lógica concreta, sino que la diseminación bebe y nos habla de ese origen, “simiente dispersada” que es principio de cualquier fin, por lo tanto diseminación como casualidad, azar de injertos, una textualidad que siempre significa desde un origen incierto, una remisión a otro significado por venir; explosión de posibles inconcretos. Así cualquier significado posee su negación en la esencia de su dispersión fundamental.

Este análisis de Derrida, esta reescritura de los términos y estructuras de la metafísica a través de la apertura “cuasitrascendental” del lenguaje, da cuenta de la necesidad de perseguir una lógica fundamentada en lo vivencial que es mutabilidad y remisión a un

---

204 Derrida, J: *Memorias – para Paul de Man*. Trad. C.Gardini. p. 133. Barcelona, Gedisa, 1989.

205 Derrida, J : *Positions*, Collection Critique. Paris: Éditions de Minuit, 1972

estadio último como es la esencia de lo finito, esto es la muerte<sup>206</sup>. Esta lógica se establece en la clausura metafísica del lenguaje que muestra la imposibilidad de una posición única. Como en la estructura del lenguaje, hay una diferencia de una cosa consigo misma derivada, derivándose desde aquí una noción de sujeto semiautónomo, en el que la conciencia del Yo está habitada por la alteridad de una estructura grafemática, por la materialidad del signo; solo si asumimos la posibilidad en su alteridad no reducible a concepto nos atenderemos a la experiencia ética. Esto no significa, por lo tanto, que la objetividad, los valores, o una verdad (eso si deconstruida), no tengan cabida o no se busquen; de hecho veremos como la indecibilidad e incertidumbre radical no están reñidas con el derecho, la ley, y la decibilidad; aunque sí en su sentido actual. Hay que tener en cuenta que Derrida desde su primer libro, demuestra con Husserl, que la indecibilidad godelliana mantiene una relación, que cabría llamar dialéctica, con la decibilidad, que mantiene, respeta y conserva como horizonte.

Entonces, podríamos aceptar que asistimos a una nueva lógica, dispersa, indecible, inacabada; un juego, una ley del texto que filtra la ley de lo finito sin origen, un continuo mencionar hacia. En esta lógica, la repetición, que es principio motriz de la certeza en la cual se asienta la lógica de la “presencia”, también será reenviada a lo otro por la deconstrucción; el texto es y sirve para comunicar hacia otro que nos llama y “dice ven”, el YO, la lógica de la conciencia es incapaz de mencionar a no ser por la posibilidad de ser referido, el yo no es pleno ni siquiera ante uno mismo; la duda de la autenticidad y plenitud del YO es la lógica de la dispersión original en la cual se encuentra el nombre propio, que como única seguridad ante la muerte tiene la posibilidad de ser repetido, recordado, añorado o dramáticamente olvidado por aquel, que no es el mismo sino otro. Así el lenguaje nos endeuda con y hacia otro en una intencionalidad sintiente, corpórea y vivencial. El problema del YO, del sujeto indivisible y autónomo, fuera del mundo podría ser asociado al problema de la distinción entre “expresión” e “indicación” hecha por Husserl –tal y como mantiene Derrida-, y también con el sujeto articulado en Laclau. Ante el resultado de este “tropiezo idealista”, Husserl

---

206 Derrida, J: *De la gramatología*, p. 34-38. Debemos recordar la importancia de los análisis heideggerianos en la obra de Derrida.

se verá obligado a reconocer que un término como “yo” funciona como indicación en la interlocución, pero necesita salvar la pureza de la expresión en el soliloquio. Sin embargo Derrida muestra<sup>207</sup> que, como cualquier otro término, “yo”, debe poder funcionar en ausencia de su objeto, y, como cualquier otro enunciado -ésa es la medida de su idealidad necesaria-, “yo soy” debe poder ser comprendido en mi ausencia y después de mi muerte. Lo que es más, solo teniendo en cuenta esto, se hace posible un discurso sobre el “ego trascendental”, lo que nos demuestra, como venimos señalando, el nexo entre lo trascendental y la finitud. Por ello, el sentido, incluso el del enunciado “yo soy”, es perfectamente indiferente al hecho de que yo esté vivo o muerto, sea un ser humano o un robot. Yo soy mencionado en la repetición de tal expresión, siendo la posibilidad de que esté muerto necesaria para el enunciado, quedando la presencia relegada a la posibilidad de una repetición en otro.

Por lo tanto, vemos la dificultad de conjugar la idealidad como posibilidad de un fuera del mundo con la base de un mundo finito, mundo al que quiera o no, responde y del cual depende para su “realización existente” cualquier tipo de anhelo idealista. Más Derrida a través de su cuasi estructura deconstructiva, no está negando la idealidad, la razón, o una codificación lógico-matemática de la realidad; lo que está haciendo es mostrarnos la dependencia del “sentido”, respecto del sin sentido -no hay una solución, una clave, un grial radical que conforme nuestra finitud. Teniendo esto en cuenta es como podemos entender el bagaje ético que la obra de Derrida nos muestra. La “apropiación” o “propiedad privada del sentido” serán atacadas duramente a través de toda su obra, considerando su propio trabajo como la voz y signo de otra posibilidad que no es la suya misma, convirtiendo el análisis del texto, el texto general en una estructura de responsabilidad desde su apertura estructural, una apertura al “quien”, una respuesta que dice “ven, ven”, “sí, sí”, “al secreto” a aquello que está por venir y que no puede ser dado a modo de cálculo, esto nos lleva a como impartir justicia, como heredar los espectros que reclaman justicia; una reclamación que conmociona nuestra “seriedad y normalidad jurídica”, ¿cómo dar esta justicia?<sup>208</sup>. De

---

207 Derrida, J: *La voz y el fenómeno*, p. 105-108, Valencia, Pretextos, 1985.

208 Derrida, J: *Donner le temps. I. la fausse monnaie*, Galilée, 1991., también en *Voiles*, in Hélène Cixous et Jacques Derrida, Paris, Galilée, 1998

esta postura, que puede ser vista como un mero “postureo estilístico”, y que sin embargo asume una codificación de extensa repercusión, no solo metafísica, sino política, artística, jurídica, etc, se deriva su noción de “articulación indecible”, que ya hemos presentado en relación con el criterio de la finitud en el ámbito de la trascendentalidad derridiana, que se contrapone o intenta introducir la indecibilidad en la dialéctica hegeliana<sup>209</sup>. Desde esta articulación y apoyándose en su visión de la de metaforidad, Derrida recupera la noción de concepto y la introduce en su espiral diseminada; así la diseminación entendida como dispersión significativa y generativa introduce en los términos que trabaja y sostiene un sin sentido como sentido de su posibilidad y “utilidad”, transfigura al concepto en una dinámica abierta que denomina “indecible”.

### *Indecibilidad y decisión*

Los “indecibles”, que también denomina “unidades de simulacro”, serán elementos irreductibles a cualquier tipo de definición plena y por lo tanto su significado es su apertura radical como signo. Los “indecibles” producen una conmoción que rompe, resquebraja y contamina el campo de la lógica discursiva, mostrando mediante esta “zancadilla” i-lógica, lo absurdo de cualquier pretensión metafísica del querer-decir como un cálculo posible dentro del ámbito de la verdad, y abriendo el lenguaje a una lógica de la “comunicación” como ironía participativa.

Son prácticamente incontables los “indecibles” que Derrida utiliza a lo largo de sus obras, sin embargo vamos a detenernos en dos que, a nuestro juicio, son clave en la dinámica ética y política que podemos observar y sobre todo utilizar de la obra derridiana. Estos “indecibles” serán los más populares de su colección, así nos estamos refiriendo a la “différance” y al “suplemento”.

La “*différance*” es de nuevo una “zancadilla” a la *foné* o a la capacidad de la voz para oír la diferencia que la escritura, si da marcado, señalado y mostrado mediante una

---

209 Este análisis de la dialéctica hegeliana se encuentra sobre todo en tres textos “De l’économie restreinte à la économie générale” (*L’Écriture et la différence*, cit., 369-407), “Le puits et la pyramide” (*Marges de la philosophie*, cit., 79-127) y en toda la columna izquierda de *Glas*, cit.

existencia inaudible. Así podríamos ver que la *différance* es un “neografismo” producido por la inscripción de la letra “a”, en lugar de la letra “e”, en la palabra francesa différence.

Pero la *différance*, -que recordamos deriva del verbo latino “differre” que significa a la vez “retrasar, calcular, reservar, temporizar”<sup>210</sup> y “no ser idéntico, ser otro”-, se sitúa como una noción indecible en su constitución; esto quiere decir que este cuasiconcepto o “unidad de simulacro” no designa las diferencias en el sistema de la lengua, sino la diferencialidad misma que es el ser diferente de esas diferencias. Se refiere pues a un movimiento, a una economía en la cual la presencia o la plena posición es continuamente diferida y cuestionada. Siguiendo esta noción de economía, de gasto, podemos ver como en la dinámica de la *différance* el sentido se expande, se temporiza y expande. De esta manera el sentido, el significado pleno de una frase, vida, tradición o texto que se presenta elemental y presente, queda enmarcado en una espiral que se extiende o abre entre un presente inauténtico en el que habita, un pasado y un futuro que no existen como estadios plenos, sino que se responden y combinan. Así observamos como el sentido de diacronía y sincronía introducido por Saussure en el nivel de la lengua se complica, y también se dificulta la distinción entre habla y lengua ya que solo a través del habla entra la diacronía en la lengua. Por ello concluiremos que la diacronía se introduce en la sincronía, y la lengua en el habla. Así, esta “palabra” o “concepto” no se pertenece, no pudiendo ser ni lo uno ni lo otro; expresando únicamente la posibilidad condicional -de imposibilidad- de todos los conceptos y por lo tanto de todo significado. De esta manera la lógica de la *différance* se impone como desvío económico y como gasto sin reserva, esto es el cálculo y la diseminación. Por ello la propia *différance*, como ya hemos señalado, no resiste a su propia lógica, no pudiendo ser reducida a concepto o palabra en el sentido clásico que a estas últimas se ha dado. Sin embargo esta reflexividad en la aplicación de la *différance*, no produce una incomunicación e imposibilidad cerrada, sino que mediante la desapropiación de un sentido siempre diferido, se genera una contaminación metonímica, produciendo una apertura<sup>211</sup>. La *différance* recoge lo que ya hemos presentado; la dinámica de la finitud codificada en una estructura sin lógica exacta. A lo largo de sus obras Derrida

---

210 Derrida, J: *Márgenes de la filosofía*, p.8. Madrid, Cátedra, 1988.

211 Derrida, J: *Chibboleth- pour Paul Celan*, p. 41, Paris, Galilée, 1986

intenta dar descripciones más exactas de esta estructura, así hablará de “observación”, “decapitación”, o “doble invaginación quiasmática de los bordes”. Sin embargo, para entender la importancia de la obra derridiana y su posible utilización como apoyo para una reestructuración democrática de corte participativo, es preciso atender a la religación a la que Derrida, -desde su noción de finitud y vida, como posibilidad imposible de un origen primario desde el cual regir cualquier acción y significado-, supedita toda posibilidad. Precisamente esta *religación, deuda, o don* según los textos e intenciones que nuestro autor presenta en sus obras, es llamada bajo el nombre de “huella”. Con este nombre Derrida señala que ningún elemento del sistema posee identidad sino que, esta es definida por su diferencia respecto a los demás, su autenticidad radica en la interdependencia de los términos, la textualidad que ya hemos presentado; cada elemento está marcado por todos aquellos que no son el mismo, por lo tanto llevan su huella. Así no cabe entender la huella como rasgos distintivos en la lingüística sino que la huella es la presencia siempre diferida de lo otro en lo mismo. No existe la autenticidad en un “otro lugar” ya que este “lugar auténtico” está a su vez formado por la huella de otras huellas. Así la huella no señala la presencia o el paso de una presencia que, como ya hemos dicho, con *huella* se señala el encabalgamiento, religación, del otro en el mismo, que es condición de la propiedad impropia del mismo.

Ya para terminar esta presentación del aparato meta-finito de Derrida, podemos observar que la *différance* nunca es pura, es algo que siempre se encuentra en un “*entre*”, acontece en un gerundio presente pero no simple: Derrida en sus primeros textos presenta la *différance* como una fuerza<sup>212</sup>. Sin embargo la fuerza entendida como única sería un origen que Derrida no está dispuesto a consentir; la *différance* no puede ser una fuerza sino la tensión entre dos fuerzas: una fuerza única, un primer motor, que escapará de la finitud implícita en el lenguaje mismo de la fuerza en tanto en cuanto *dynamis* o *energeia*; no sería tal fuerza, no se haría (para ser fuerza) más que frente a otra fuerza ante la cual ser y existir en una resistencia. La *différance* es una “relación” de lo posible que se incorpora en cada imposibilidad radical de ser pleno, completo o una unidad simple; la *différance*, por lo tanto,

---

212 Derrida, J: *La escritura y la diferencia*, p. 9-49, Barcelona, Anthropos, 1989



precede a toda fuerza concreta, es una relación indecible que responde a la articulación diseminada del signo en un tiempo y espacio finito. Por lo tanto la *différance* difiere y anula una presencia mediante la inautenticidad de lo mismo, la *différance* disuelve el ser en el ahora instantáneo que suple la infinitud; de ahí mediante el indecible “suplemento” se señala la carencia originaria y solipsista de esa presencia pretendidamente plena e indivisa; el último baluarte de un grial poético, la esencia de cualquier melancolía imaginario-cientifista, y el comienzo de una i-racionalidad poyética.

Desde esta óptica, la contingencia estructural de nuestra existencia podría ser interpretada como el mismo origen del aburrimiento, la soledad y la felicidad; y por lo tanto de cualquier visión del bien (ética) y de la justicia (política). Lo que en nuestro análisis nos obliga a intentar fundamentar una lógica democrática del diálogo, del consenso no excluyente y del disenso que conforma nuestra realidad siempre diferenciada, lo que ya hemos anunciado como el objetivo principal de este trabajo ¿Cómo incidiría esto en la ética formal, en el consecuencialismo, en el recursismo, en el ordinalismo, en las capacidades? ¿Hablamos de un principio de virtualidad, del cual se infiere un compromiso ético-político? Solo podremos contestar a estas preguntas después de haber completado la estructura de la obra derridiana, así como las críticas y defensas a su supuesta utilidad pública, esto es política.

*. La finitud de Heidegger, y las mujeres: apuntes de una política indecible*

Solo partiendo de nuestra finitud podemos comprender la importancia de los indecibles, que actúan como núcleo duro, que desde dentro conmociona la metafísica desde su propia estructura como lenguaje, introduciendo como ya hemos dicho, la alteridad en de lo mismo, en el Ser metafísico. Esta visión es heredera de Heidegger y su noción de “fin” de la filosofía, noción que Derrida matizará bajo la denominación de “cierre”, entendido como ejercicio y visión de un modo de relación con la metafísica y su herencia; esto será radical a la hora de diferenciar a Derrida y a Heidegger<sup>213</sup>.

---

213 Derrida, J : *De l'esprit: Heidegger et la question*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987



Heidegger, mediante la noción de “fin”, pretenderá una crítica al modo de hacer filosofía que, según él, se encargaría de legitimar una relación con lo existente como privilegio de nuestra capacidad de representar la verdad mediante la ciencia y la razón que objetivizan lo existente como una realidad “ante los ojos” (*Vorhandensein*) que cabe manipular. Esta crítica se despliega en toda su obra, pero se matiza especialmente en “La pregunta sobre la técnica<sup>214</sup>” y también en *Ser y Tiempo*, donde el alemán muestra cómo el desarrollo de la relación con el mundo se construye sobre el modo que denomina “estructura de emplazamiento” (*Gestell*): a la naturaleza se le solicita un pago inmediato, se la transforma bajo amenaza para sacar un rendimiento, una producción, pasando del uso a la manipulación y dominación. Por ello, sostendrá, que la técnica tal y como se ha desarrollado no corresponde a lo que él denomina “esencia de la técnica”. El estado de nuestra sociedad tecnificada es un desvío, una perversión de nuestra relación humana con el mundo, y mediante la comprensión hermenéutica podemos observar como nuestra vida ha abandonado su modo propio que es relación, descubrimiento de la verdad en la relación finita con el mundo, el ser humano como *dasein* es el encargado de llevar una vida auténtica desde su existencia en la cadena del ser, que es la vida que solo se da como desvelamiento en el quehacer de un ser en el mundo, en su existencia temporal, de ahí un ser para la muerte como relación ética óntico-ontológica. De ahí la diferencia entre “exactitud y verdad”. La primera es buscada por las ciencias exactas, como manipulación, como cálculo utilitarista craso, sin embargo la verdad sólo se alcanza en la apertura existencial del *Dasein*, en su relación con la apertura radical (*Erschlossenheit*) que lo conforma, en su decisión vital que señala su autenticidad, ya que el *Dasein*, aquel que es en cada caso nosotros mismos, solo es en su relación con la verdad, y su labor consiste en su captación. Por ello, Heidegger dirá que nos encontramos ante una forma de desviación, de perversión de la relación humana con el mundo. La técnica, dice, es infiel a su propia esencia, si entendemos ésta como despliegue, desarrollo, acontecer del Ser: la ciencia transcribe el hacer aparecer del Ser en términos de rendimiento y producción de entes. Sin embargo, para el hombre occidental, para el hombre moderno, el mundo no

---

214 Heidegger, M : *Conferencias y artículos*, trd. Eustaquio Barjau, El Serbal, Barcelona, 1994

es más que un objeto que debe dominar y explotar. Así: “El salir lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, en el sentido de la provocación (*Herausfordern*). Se solicita de la naturaleza que entregue una energía que pueda ser extraída (*herausgefördert*) y acumulada<sup>215</sup>”

Esta es una modalidad de relación con el mundo y con el hombre puramente técnica que se basa en el predominio de la mirada que crea una distancia e inmoviliza a su objeto; en oposición a ella, Heidegger definirá el “dejar ser”, la acogida, el *hören*, la escucha. Será aquí cuando el sentimiento poético aparezca, ya que pensar es recoger y reunir, lo cual está cerca de la meditación, no de la dominación, y es que el hombre “habita poéticamente”.

Por lo tanto la noción de “fin de la filosofía” vendría a señalar el fin de este tipo de estructura, avalada, en muchos casos, por la filosofía que se presenta a sí misma como la portadora o descifradora de la verdad<sup>216</sup>, cuando en realidad se ha olvidado de preguntar cuál es la verdad del ser, y solo se ha preocupado por planificar sistemas de contención que aseguren una explicación determinista de nuestra relación vital, que en la metafísica confundida con la ontología, ni siquiera responde a nuestro principio existencial, esto es la finitud.

¿Pero en que se diferencian las nociones de “fin” y “clausura”, y que importancia tiene esto para un análisis político? Es decir, en que se diferencian las posturas del francés y del alemán. Derrida escribe:

“the whole rapport between the inside and the outside of metaphysics is inseparable from the question of the finitude and reserve of metaphysics as lenguaje. But the idea of the finitude and exhaustion of metaphysics does not mean that we are incarcerated in it as prisoners or victims of some unhappy fatality. It is simply that our belonging to, and inherence in, the language of metaphysics is something that can only be rigorously and adequately thought about from another topos or space where our problematic rapport with the boundary of metaphysics can be seen in a more radical light. Hence my attempts to discover the non-place or non-lieu would be the “other” of philosophy.”<sup>217</sup>

---

215 *ibid.*, pág. 20

216 Si bien nunca ha existido en Occidente un Estado propiamente filosófico, es innegable que el Estado soviético se ha legitimado en los textos de Marx de la misma manera que el Estado hitleriano lo hizo utilizando fragmentos de Nietzsche, y el Estado prusiano parece haber encontrado su sistema en la filosofía de Hegel. Algo similar podríamos decir del terror desatado por la Revolución Francesa en relación con los principios republicanos inspirados en Voltaire y Rousseau<sup>8</sup>. A cada uno de estos regímenes —sean imperiales, comunistas, fascistas o republicanos— corresponden filosofías de la libertad que han terminado por justificar formas de terror político y social.

217 Kearney Richard (entrevista a J. Derrida) : « Deconstruction and the other », interview with Richard

Heidegger, según Derrida, hace del *Dasein* una figura privilegiada a la hora de formular la estructura de la pregunta acerca del ser. Para Derrida este privilegio es sospechoso, ya que el *Dasein* como concepto desarrollado por Heidegger parece retener una cierta equivalencia con el sujeto trascendental, y lo más problemático es que presupone una ilegítima oposición entre el ser humano y todos los demás modos de relación existencial. Este privilegio del *Dasein*, según Derrida, reproduce determinadas patologías clásicas de nuestra metafísica, la primera el prejuicio especista y antropológico respecto al resto de especies; el hombre tendría a su disposición la naturaleza, el ser del mundo que sólo el sería capaz de desvelar y captar. Esto nos llevaría a una perspectiva que el argelino cataloga como “carño-logofonocentrista”, y que se plasmará en un odio ancestral hacia la naturaleza, sobre todo animal, lo que vendría a traducirse en una nueva (mala) suerte de “comerse al otro<sup>218</sup>”. Por todo ello, para Derrida, Heidegger reproduce o corre el riesgo de no de permanecer dentro de la metafísica, pues no hay intención más metafísica que la pretensión de salirse fuera de ella, sino de reproducir algunos de los males que el alemán criticaba.

Sin embargo, el franco argelino hallará en la obra heideggeriana una estructura que cabría interpretar deconstructivamente y que nos abriría a la indecibilidad como compromiso ético incalculable; se refiere aquí a la estructura que Heidegger desarrolló en torno al pensamiento del *zusage*, que connota la idea de una promesa y afirmación presente en todo lenguaje. Esta promesa presente en el lenguaje señalaría el afuera al que antes nos referíamos, sería la estructura nunca respetada en la codificación del enunciado filosófico, del Ser entendido como narración filosófica. Para Derrida, el *zusage* mostraría como el otro está presente desde siempre en el interior de lo que catalogamos como mismo, ya que la autonomía del sujeto está contaminada por la marca material del signo grafemático, y lo abre y endeuda dentro de

---

Kearney, *Dialogues with contemporary Continental thinkers*, Manchester University Press: Manchester, (1984), pp. 97.113

218 Esta temática del « carño-logofonocentrismo » en su relación con la naturaleza animal es abordada por Derrida en las siguientes obras: *L'animal autobiographique: autor de Jacques Derrida*, Paris, Galiléé, 1999. En este mismo volumen, “L'animal que je suis” (fragmento de la introducción a una serie de cuatro sesiones de seminario dictados en Cerisy-la-Salle en 1997). Antes de estas publicaciones, la cuestión animal es encarada, la más de las veces de manera directa y explícita, en casi todos sus libros. Así “Freud et la scène de l'écriture” en *L'écriture et la différence*, ob.cit., p.294 ; *Glas*, ob.cit., p138 y ss. O en « De l'homme et de l'animalité » en *Psyché: Inventions de l'autre*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galiléé, 1987

la lógica de la huella y de la *differanze*. Por lo tanto no se trataría de replegar lo otro sobre lo mismo, tal y como sostiene Levinas, sino de mostrar como lo otro siempre está presente, pues es lo mismo. En consecuencia la autenticidad del sujeto es su alteridad constituyente como experiencia de responsabilidad, así como la justicia es la decisión de responder a la llamada del otro que lo constituye como identidad<sup>219</sup>.

Desde la crítica a la obra Heideggeriana, pero también en alianza con ella, Derrida asociará su noción de logofonocentrismo a una crítica sobre el poder masculino, recogiendo de este modo lo que a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta del XX era una temática intelectual pero también sociocultural en auge, nos referimos a la crítica sociopolítica por la liberación llevada a cabo por el feminismo que ya hemos abordado en la primera parte. Derrida acuñará una nueva categoría, para referirse a esta situación, derivada de la hipóstasis entre “falo masculino” y “logos”, pasando a hablar de “falocentrismo”; lo cual como podemos observar procede de la vinculación, siempre crítica, de nuestro pensador con la escuela psicoanalítica, compartiendo grandes afinidades y discusiones con su reformador y crítico, Lacan<sup>220</sup>. Por ello podemos afirmar, que en la crítica al falocentrismo se empieza a perfilar lo que en obras posteriores denominará lo femenino, que en muchas ocasiones Derrida asociará al pensamiento de la denominada *chora*<sup>221</sup>, tomando este término del *Timeo* de Platón, y remarcando con ello el carácter crítico de la relación del padre (logos) como idea, habla y sentido calculado (todo ello en una lógica de marcado neofreudianismo), frente a lo femenino. Lo femenino como *chora* aparece en *La Dissémination*<sup>222</sup> en una

---

219 De nuevo remitimos al estudio ya citado “Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad”, Gabriel Bello Reguera (Universidad de La Laguna), Isegoría/29 (2003), pp. 107-123

220 Podemos localizar esta temática en obras como *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* Collection La Philosophie en effet. Paris, Flammarion, 1980, p. 520 y ss. ; también en *Positions*. Collection Critique. Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 112 y sg., y en *Psyché: Invention de l'autre*. Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1987

221 Derrida, J : *Khôra*, Paris: Galilée, 1993

222 La temática sobre lo femenino es tratada por Derrida en las siguientes obras, en las que curiosamente este tema es elaborado a partir de las reflexiones acerca de autores con claros prejuicios misóginos como Nietzsche y Heidegger. La reflexión sobre la noción de la *chora* aparece por primera vez en el artículo “*La pharmacie de Platon*”, texto aparecido en 1968 en “*Tel Quel*”, n. 32 et 33, y posteriormente incorporado en su libro *La dissémination*, Collection Tel Quel. Paris: Seuil, 1972. Al mismo tiempo el tema de lo femenino será analizado en sus reflexiones sobre Nietzsche *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris, Flammarion ‘Champs 41’, 1978. También encontramos desarrollada esta temática en el análisis sobre la

breve recensión acerca de las metáforas escriturales que intervienen en la presunta seriedad y sentido de la verdad en Platón, precisamente en el momento en que éste pretende encontrar una diferencia, un lugar irreductible. Platón nos habla de la *chora* como el lugar original de inscripción de las formas, el lugar del cual lo que es proviene, y por lo tanto las Ideas podrían ser metáforas de una necesidad de dar sentido. Este lugar es desprovisto de género por Platón, un lugar antes de lo decible, y sin embargo su origen. Un lugar que al mismo tiempo se encuentra antes de la distinción entre el mundo real (ilusorio) y el mundo de las Ideas (reales); a este lugar se le denomina en la obra de Platón, entre otras cosas: nodriza, matriz, receptáculo, madre.

La crítica derridiana a los presupuestos homogeneizantes y jeraquizantes de nuestra cultura, lo que ya lo sitúa en una perspectiva política, Derrida irá articulando una reflexión ética de las relaciones socioculturales y de sus aparatos destinados a la performatividad social. En este contexto, lo femenino se convierte en una suerte de alternativa al falogocentrismo occidental; lo femenino no entendido como carencia o como un ser menos que lo masculino, sino tal y como había sostenido Lacan, un “mas allá del falo”. Derrida entenderá lo femenino como el espacio, el exterior o el afuera que posibilita una comprensión de lo existente ligada a la apertura, a lo suplementario a lo antiesencialista. Hablará de lo femenino, como nombre de “lo otro” siempre excluido, lo cual no impone a la lectura de lo femenino, en Derrida, unas características genéricas o sexuadas, no establece una disolución de los géneros, a no ser como ejemplo de la performatividad de las lecturas y gramáticas socioculturales. En un sentido similar al de Sarah Kofman<sup>223</sup>, Derrida sostendrá que “La mujer, (la verdad) no se

---

*Folie du jour* de Blanchot en *Parages* Collection La Philosophie en effet. Paris: Galilée, 1986, p 143, 243, 271. En este texto se utilizará el término “invaginación”, para describir el proceso por el cual el exterior se repliega sobre el interior, remarcando en el análisis sobre Blanchot el “afuera” como lo infinito femenino, lo no acotado por el logos, “por esa metáfora usada” dice Derrida, que nos habla de “doble invaginación quiasmática de los bordes”.

223 Kofman, Sarah : *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1986 ; *Nietzsche et la scène de la philosophique*, Galilée, Paris, 1986. Sin poder entrar en este apartado a señalar las diferencias inherentes al movimiento, podríamos resaltar a diversas autoras que a través del análisis literario ejercieron una revisión y denuncia del poder fálico que operaba en la gran mayoría de los textos literarios que nuestra tradición abanderaba como “culmines” de nuestra cultura y moral; valga esta simple enumeración como reconocimiento y admiración (que no complicidad en muchos casos): Mary Ellman y su crítica a la novela *Los bostonianos*; Kate Mailer, Jane Tompkins y su denuncia sobre la “inherencia preformativa” sobre *La cabaña del Tío Tom*, Peggy Kamuz; Dorothy Dimnerstain, Luce Irigaray, Julia Kristeva, etc.

deja conquistar... Lo que a decir verdad no se deja conquistar es femenino, lo que no hay que traducir apresuradamente por la feminidad, la feminidad de la mujer, la sexualidad femenina y otros fetiches esencialistas<sup>224</sup>”. Derrida, siendo muy criticado por ello, (ya que al privilegiar la categoría de lo femenino como tal, con independencia de las pertenencias sexuales efectivas, parece olvidar la inenudible realidad sociopolítica del grupo de las mujeres; recordemos las críticas expuestas en la primera parte<sup>225</sup>), utiliza lo femenino como modo de referirse a una nueva apertura representada por aquello que en nuestra cultura siempre se había situado en los márgenes de la filosofía, aquello catalogado como “cero a la izquierda”. Un nuevo modo de relación con la realidad en la que el esquema sujeto-objeto, que como sabemos es uno de los pilares contra los que se dirige toda la crítica marxista intelectual, también será rebatido por Derrida y su noción de indecibilidad que invierte nociones como cálculo, dominio, o juicio unificador como finalidad democrática; situándonos en una perspectiva que articula un paso de la manipulación al desvelamiento, lo que en política se traduciría como el paso de la opinión pública (mediada por la prensa y mass media) a un planteamiento de la democracia *por venir* un sentido que deriva de la estructura contingente del mismo acontecimiento político, lo cual nos hace replantear, los presupuestos que conforman nuestras democracias: fraternidad, gramaticalidad como constituyente de sentido interno a un sistema, masculinidad, representatividad, hegemonía, libertad-consumo, etc<sup>226</sup>.

---

224 Derrida, J : *Éperons. Les styles de Nietzsche (o.ct)*

225 Collin, F: “Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes » en *Futur antérieur, Féminismes au présent*, L’Harmattan, París, 1993. Nosotros si bien aceptamos parte de las críticas, creemos que Derrida no ha dejado de preocuparse por las luchas efectivas del movimiento feminista y su pluralidad, no hay más que ver sus aportaciones al panorama norteamericano social, aunque para nosotros desafortunadamente, en muchas ocasiones la visión estadounidense solo acoge la visión extrema y diluida; sea la queer o la de Judith Butler. Creemos que la lectura femenina de Derrida no solo no hace daño, ni esconde la lucha efectiva de las mujeres de carne y hueso, sino que acentúa esta lucha particular, la impulsa y la introduce en una reflexión general, sin prescindir de su especificidad.

226 Los estudios imprescindibles en los que Derrida aborda estos problemas son *Force de loi*. Paris, Galilée, 1994 ; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997 ; *Du droit à la philosophie du point du vue cosmopolitique*, Paris, Verdier, 1997 ; *Politiques de l’amitié* Paris, Galilée, 1994 *Spectres de Marx* Paris, Galilée, 1993; *L’autre cap. La démocratie ajournée*. Paris, Minuit, 1991 ; *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003 ; *Marx & Sons*. Paris, PUF/Galilée, 2002 ; *Limited Inc*. Paris, Galilée, 1990 (or. Chicago, Northwestern University Press, 1988); *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Editions de l’Aube/France Culture, 1999. Nos adentraremos en ellos más adelante. Señalar que de la mayoría de estas obras existen traducciones al castellano, así *El otro cabo*. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Serbal 1992; *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti. Trotta Madrid 1995; *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y P. Vidarte. Madrid, 1998; *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfu-*



Lo femenino, por lo tanto, será la alteridad presente en la mismidad, alteridad no asumida; por ello el ser femenino motivará una “praxis de la diferencia”, ya que el ser femenino es ante todo, en Derrida, un articulado que se fundamenta en la noción de textualidad, de “texto abierto” en Umberto Eco<sup>227</sup>. Lo femenino, (diferente de la feminidad, entendida como lo performativo social, la articulación capsular de lo que socialmente se entiende por el “deber ser mujer”) será un modo de entender la existencia humana, señalará lo que en el pensamiento de Heidegger se denomina como *Ereignis*; lo femenino como estructura abierta de un texto, estructura denominada por Derrida de múltiples maneras; “quién”, “sí, sí”, “ven, ven”. La presencia será ahora femenina, inaprensible, y no reductible a una esencia. Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, realmente Derrida lo que lleva a cabo es una traducción de la lógica feminista a un imaginario colectivo, ¿quiere decir esto que se abandonen los proyectos reivindicativos particulares de las mujeres?, ¿es realmente un peligro para la efectividad real de sus demandas? Si bien creemos que cualquier postulado teórico puede tener lecturas y consecuencias inesperadas, en este caso nos parecen absolutamente injustificadas

---

*erzo más!*. Trad. J. Mateo Mallorca. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996, *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.

227 Es importante señalar, la influencia de la crítica literaria en la obra derridiana. Discusiones acerca del papel del lector, de la primacía del texto sobre la interpretación, del significado como adaptación a los presupuestos de una comunidad de lectura, serán estudiados respectivamente por pensadores como Susana Felman, Stanley Fish, Norman Hollam, Bleich que sostienen la primacía del lector como estructurador del significado. Pasando a autores como Rifaterre, Booth, el propio Fish que criticará sus planteamientos iniciales en “Literature in the reader”, Wolfgang Iser, Hirsh, Barthes, etc. Estos últimos autores, que se mueven en la órbita del estructuralismo, darán prioridad al texto como generador de significado desde su significante material. El texto como una estructura abierta, articula una lógica no determinada por un lector. Este salto cualitativo, que como ya hemos mencionado será estudiado por Lacan (recordemos, el lenguaje como condición del inconsciente), perfila una noción arbitraria del signo, ya anticipada por Saussure, que transforma la dualidad entre significado y significante en parcelaciones conceptuales variables y sin fundamento; este punto será estudiado por Hirsh. El lenguaje es una estructura articulada desde la marca material grafemática, que nos acerca a la diferencia traducida como multiplicidad de combinaciones y como lógica autónoma de un texto. La huella de la diferencia en la conciencia rompe la visión solipsista de un acto de habla (recordemos las discusiones entre Austin, y Derrida, y la posterior defensa del primero por parte de Searle en “Reiterating the differences: A reply to Derrida”), nos acerca a una visión semiautónoma del sujeto (que en vez de imposibilitarlo para la acción, imprime en su praxis un principio de responsabilidad indecible y democrático; volvemos a remitirnos al estudio ya citado “Alteridad y responsabilidad: trabajo negro” de Bello Reguera) cuya estructura inconsciente está habitada por la diferencia presente en su propia constitución grafemática. Desde este último presupuesto, las implicaciones para una teoría democrática, creemos son importantes, ya que la sociedad y el sujeto se muestran constitutivamente contingentes y participados (que no imposibilitados). Lo cual nos exige responder a esta articulación ética, y política, que como defenderemos se proyecta en una lectura antihegemónica y deliberativa de la democracia (será en este punto cuando Habermas será imprescindible en nuestro estudio)

las críticas centradas en este tipo de cuestiones. Derrida, como acabamos de decir, desarrolla una traducción de los presupuestos del feminismo, pero haciéndolo compatible con las demandas, e incluso con el sentimiento de grandes grupos sociales, que no necesariamente son mujeres, lo que lejos de ser una amenaza podría ser una ventaja. En la lectura derridiana se busca la formulación de otra sociedad y política, desde dentro y orientándonos con una actitud diferente; la femenina, será este modo de relación no posesiva, no agresiva, y comportamentalmente ética. Pero, ¿por qué esto daña las reivindicaciones feministas? el mayor enemigo del feminismo, -a nivel teórico hablamos- está en sus propias filas. Derrida se une a las lecturas feministas para presentar un proyecto social diferente, a través de la deconstrucción de la tradición, para ello incorpora el lenguaje del feminismo, operando una traducción de estos términos a una problemática más generalizada. Con ello pensamos, que se consigue que grandes sectores de la sociedad, y no solo mujeres, se encuentren reflejados en las demandas de parte del feminismo, que como sabemos no solo reclama una igualdad de géneros sino que en muchos casos realiza una crítica substancial a la estructura social, política, cultural y económica de nuestras sociedades.

Es por ello, que Derrida no solo –a nuestro juicio- no perjudica la lucha genérica sino que la convierte en una base para la resignificación social, en la que grupos diversos se pueden ver reflejados –como ya hemos indicado, todo ello mediante procesos equivalenciales, orientados hacia la constitución de una nueva hegemonía-; pudiendo entenderse la lucha feminista como el abanderado principal de estos “nuevos antagonismos” que buscan una reforma de la sociedad. Las reivindicaciones feministas entonces no se difuminan en esta teoría, o no tendrían porque hacerlo; sigue siendo labor de las activistas feministas su consecución, y al mismo tiempo, sigue siendo labor del feminismo saber ver como su movimiento podría convertirse en una fuerza social de cambio; pero ese es un debate, que claro está deberán realizar las autoras y activistas feministas.

Esto último, en contra de lo que denominaremos “malas lecturas” deconstructivistas dentro del feminismo, entre las que caben ser destacadas las desarrolladas por Luce Irigaray y Julia Kristeva, que hacen de lo femenino una esencia cáustica e idéntica, parcelando la



diferencia inherente a lo femenino real, e imponiendo como muy bien señala Françoise Collin, una liberación de la mujer en vez de una libertad desde cada mujer. Acaso, la pregunta en términos de ¿qué es un mujer infinita? –pregunta que rige gran parte de la reflexión de este feminismo deconstructivista-, no determina su esencia sino que nos señala una necesidad de articular las diferencias dentro de una política y un ética de la responsabilidad y el diálogo tal y como sostiene Collin:

“La ética del diálogo instauro con un acto soberano la igualdad en la desigualdad o en la asimetría de las posiciones socialmente determinadas. Instauro la igualdad sin poder, sin embargo, fundarla: poderosa, impotente. Llama a ser el otro sin dictarle las propias condiciones, aunque el otro pertenezca a una generación distinta. En la ética “el ojo escucha” en vez de mirar. La ética pronuncia *Volo ut sis* en el *Volo esse*. La ética es, en el deseo, la discreción infinita del deseo, su ejercicio y su suspensión, un arte de acróbata. La ética es cortesía en toda polis.”<sup>228</sup>

Lo femenino señala la prioridad del movimiento infinito de la escritura sobre la determinación finita de un texto; no será por lo tanto un poner delante a las mujeres, ya que como sostiene Félix de Azúa, lo femenino, puede ser un hombre, lo cual no debe confundirnos y llevarnos a un pensamiento de la performatividad absoluta donde la diferencia se entiende como disolución de si misma, viéndose representado este planteamiento en el denominado movimiento *queer*, y en la liberación homosexual, que como muy bien señala Collin de la mano de Bersani, no anula la discriminación social entre mujeres y hombres<sup>229</sup>.

Collin nos dice que “la ética es cortesía en toda polis”; desde esta afirmación, quizá racional, obvia, o quizá sublime por su no correspondencia con la realidad, nosotros podemos establecer líneas de conexión con Derrida y su pensamiento de la hospitalidad. Esto nos ayudará a comprender porque nosotros no podemos compartir las lecturas que diluyen al sujeto -no hablamos del sujeto en su plano trascendental, sino del sujeto entendido como actor social individual enmarcado en especificidades genéricas e identitarias- a partir de una precipitada lectura de la indecibilidad derridiana; lecturas como las de Monique Wittig, que con Adrienne Rich, le llevan a sostener que si “mujer” es una invención de la dominación

---

228 Collin, F: o. cit, p. 108

229 Son muy interesantes las reflexiones al respecto de Leo Bersani en *Homo. Penser l'identité*, Odile Jacob, Paris, 1998.

heterosexual, de la “coacción a la homosexualidad”, si es la heterosexualidad la que fabrica a la mujer, entonces “una lesbiana no es una mujer”. Este tipo de argumentaciones, a nuestro juicio bien contestadas y criticadas por Bersani, son demasiado reduccionistas a pesar de que su crítica pueda ser útil en un plano sociológico e incluso político. Todo ello se pone de manifiesto en la argumentación que mantiene la “sospecha de que la diferencia sexual misma es un complot heterosexista”. Desde este mismo punto de vista, pero no argumentando la homosexualidad como inversión resignificativa extrema, las feministas deconstructivistas llegarán a dos posturas que podríamos catalogar de enfrentadas, por lo menos en su lógica: por una parte las ya mencionadas “esencialistas”, que harán de lo femenino un todo que desvela una realidad superior, y que como ya hemos visto en el bloque uno reproduce como positivos muchos de los valores que el “machismo” otorgaba a las mujeres, y lo peor es que invierte el poder, pero no lo transforma. Desde su punto de vista, solo “ellas”, las mujeres puras, son capaces de comprender desde su infinitud -ante esta postura uno podría preguntarse por la respuesta que darían a la mirada de una mujer explotada en una chabola finita de cualquier extrarradio-. Mujeres infinitas, que en definitiva parecen querer imponer su infinitud a la diferencia de mujeres diferentes, que asumen la responsabilidad de su existencia en su praxis finita y diaria.

Por otro lado, las que nosotros denominamos, “deconstructivistas radicales”, llegarían a traducir la indecibilidad, como prueba de la performación cultural de la diferencia sexual. Desde este argumento, apoyado interesadamente en una especie de superchería oportunista de corte cientificista; determinadas autoras y autores, llegan a sostener que la diferencia de sexos es una mera construcción cultural, y que la realidad biológica del ser humano es una especie de indiferencia de sexos –no nos estamos refiriendo a los estudios del feminismo cultural, efectivamente existe una construcción, una socialización del género mediante pequeños panópticos, pero que al mismo tiempo no anulan la singularidad de los mismos, sino que somete uno a otro-. Esto lo que más bien parece sugerir, es un punto de vista ligado al goce y a un esteticismo de burda liberalización, que nos parece bastante inconsecuente. Lo que no quiere decir, que determinados puntos de su argumentación no sean interesantes para

una crítica revitalizadora de los fundamentos sociales, y por lo tanto para una política. Ahora bien, si lo que quieren es experimentar su realidad polivalente, y que esta sea reconocida, su lucha no debería buscar una argumentación esencialmente metafísica que pretenda una explicación aglutinante, sino, una política como lucha por el reconocimiento. En esto último se podría tener en cuenta sus aportaciones. Aún así debemos ser muy cautelosos ante las estrategias resignificativas llevadas a cabo por las feministas deconstructivistas.

Precisamente, Judith Butler, como clara exponente de este tipo de feminismo, nos sirve de ejemplo para mostrar una de las estrategias de resignificación política, que a nuestro parecer, sin dejar de aportar reflexiones valiosas, articulan una visión de la política, en la que los juegos del lenguaje se imponen como campo de batalla entre lo que podríamos denominar “descriptivistas” y “antidescriptivistas<sup>230</sup>”, cuando lo más interesante estaría en una combinación, que no síntesis, de ambos.

En términos generales, y antes de exponer las líneas principales de la estrategia paródica llevada a cabo por Butler, hay que decir que los descriptivistas sostienen que el concepto “política” refiere a la existencia de una certeza prediscursiva que daría un sentido y significado al término, y de la cual podrían extraerse los rasgos definitorios del nombre. Este tipo de visión, será llamada por algunos, la “visión apolínea de la política”; un ejemplo de ella sería la obra de Jürgen Habermas, especialmente su teoría de la acción comunicativa. En la lectura de algunos autores, la obra de Habermas es presentada como una teoría que defiende la existencia y asunción (desde su cognitivismo), de significados verdaderos para las palabras, así como la idea de que una comunicación tiene que realizarse de manera transitiva y nítida, llevándose a cabo irremediabilmente en el ámbito de la esfera pública mediante la implantación de un diálogo caracterizado por la existencia de una comunidad perfecta, regida a su vez, por un código único que traduce todos los significados. Ante esta idea, algunos pensadores se preguntan, ¿qué significan las palabras en verdad?, ¿dónde encontrar esa verdadera política?, ¿no es peligroso hacer de la política un concepto basado

---

230 En este punto seguimos los análisis de G.Gatti e I. Martínez de Albéniz, en *Las astucias de la identidad: figuras territoriosy estrategias de lo social contemporáneo*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1999.

en la idea de una Episteme correcta, negando que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una doxa correcta sobre las cosas políticas<sup>231</sup>?, ¿no habría más bien que recurrir antes a una Episteme constructivista de la política en la que, dado que el mundo conocido y el mundo cognoscente actúan siempre en sintonía, toda política se vuelve invariablemente autorreferencia o tautología<sup>232</sup>?

La otra vertiente aludida, los antidescriptivistas, interpretaría la política como un concepto o nombre que no refiere absolutamente a nada, un mero nominalismo<sup>233</sup>. Estas dos visiones, nos parecen que pecan de reduccionismo. Unas buscan la verdad, y otras ridiculizan cualquier sentido. Lo que demuestra esta “perspectiva dicotómica” es que lo que ninguna de las dos es capaz de ver, es el hecho de que la lucha por la hegemonía, entendido esto, como la lucha por el contenido que define “lo político” (a esto ya nos hemos referido con anterioridad) de manera universal, no tiene base alguna: en última instancia, lo “político” es el choque con nuestra finitud y realidad existencial; y por lo tanto la negación de una fundamentación en un estructura ontológica. Solo podemos hacer política de la política; lo que no quiere decir, en contra de Rorty, que los presupuestos de la política solo pueden

---

231 Castoriadis, C : *Los dominios del hombre : las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 115

232 Latour, B: *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001, p.45. Si bien el exceso de cognitivismo ha sido una de las críticas principales a la T.A.C de Habermas (Carracedo, Muguerza, Maestre, en nuestro país; Mouffe, Laclau, Rorty) creemos sin embargo que su visión cognoscitiva como fundamento no tiene por que suponer una traba a una teoría de la acción práctico-existencial, donde el disenso sea prueba de un pluralismo real, y al mismo tiempo reflejo de la condición impuesta por la “esencia política” que localizamos con Derrida en la paradoja político democrática, como praxis de la indecibilidad (Fuerza de ley, Políticas, *Otobiographies*, Galileé, 1984) . Sino que lo que establece, a nuestro juicio, no es ni una mera abominación de la razón (Spaemann) ni una racionalidad excluyente, sino los mecanismos de producción de las normas siempre variables, mediante un proceso. Mecanismo, al fin y al cabo, mediante el cual se podría conseguir la propia modificación del sistema, y de aquellas exclusiones existentes, que serían vistas como un defecto estructural no tolerable (mismo la exclusión del disenso). Ante este último punto tendríamos que precisar las lecturas sobre la “tolerancia” liberal, de Slavoj Zizek y su propuesta alternativa de una “coalición de luchas”; llevándonos esto a preguntarnos ¿cómo una coalición de luchas se podría llevar a cabo sin una estructura de tolerancia, aunque sea en un plano estructural o institucional de mediación de conflicto o intereses? Lo que, como ya hemos mencionado, se nos muestra imprescindible es la combinación de un cognitivismo procedimental desprovisto de una finalidad homogeneizante, con la actitud contingente-operacional de la obra derridiana, descifraba como una praxis de ejercicio político ético actitudinal. Esto lo trataremos en el apartado dedicado a analizar la propuesta habermasiana y la revisión de las políticas administrativas y sus leyes vigentes.

233 La corriente antidescriptivista de la política, articularía una diferenciación similar a la efectuada por Mouffe entre la política y lo político. En este caso sin embargo, se centrarían en la definición de “lo político” y en la necesidad de establecer mecanismos antiesencialistas, todo ello para lograr una dinamización de nuestras políticas oficiales.

buscarse en las estructuraciones local-paradigmáticas, pues ¿no impone la contingencia una estructura común, un fundamento cuasi trascendental desde el que establecer criterios “teórico-críticos” y “práctico-operativos”?

Precisamente, Butler interpretará la indecibilidad desde los presupuestos de la estrategia “paródica” de re-significación, que hunde sus raíces en una noción antidescriptivista de lo político. Para nuestra pensadora, la parodia señalaría la idea de que la política no remite a un original, y partiendo de esta negativa, lo que hará será ridiculizar esta pretensión de “inocencia original”, o de “paraíso perdido”. Por ello, la estrategia paródica llevará al grado máximo la ridiculización de aquellos autores y sociedades que pretenden sostener su verdad, como la Verdad, desde la que catalogan de copias fallidas, deformes o anormales, a aquellas políticas que se alejan de sus “verdaderos presupuestos”. Por lo tanto desde esta perspectiva, lo que se está poniendo de manifiesto es el carácter “metafórico ilusorio” de toda identidad política (pero como hemos visto también genérica), sea como sustancia interna, como clausura ontológica y como condición preformativa: su ser en la repetición. Esto último es importante ya que marca una de las diferencias cualitativas y cuantitativas respecto al pensamiento derridiano, como mostraremos.

Debemos tener en cuenta que la idea de repetibilidad desarrollada por Butler y su estrategia paródica, no propone realmente un proyecto alternativo –lo que constituye una *contracultura*- sino que la parodia simplemente recodifica, sin caer en la *catacresis*, los signos culturales, por lo que hablamos de *subcultura*. Lo único que se busca es el desmantelamiento y denuncia de la textualidad inherente a nuestras verdades sociales, y de nuestra cultura dominante. Lo que se busca en primera y última instancia es ridiculizar, confundir, jugar, y estropear la fuerza y consistencia de la cultura oficial, la cultura es su problema. De esta manera, H. Foster, refiriéndose a estas estrategias paródicas de resignificación, afirma: “Plural y simbólica, su resistencia se ejerce a través de una transformación espectacular de toda una serie de mercancías, valores, actitudes del sentido común, etc., a través de un paródico *collage* de los signos privilegiados<sup>234</sup>”. Así pues, entenderemos su renuncia a crear un nuevo texto, la

---

234 H. Foster: « Recodificación: hacia una noción de lo político en el arte contemporáneo » en P. Blanco et al.

parodia es una actitud entre la resistencia y el proyecto, que no pretende una revolución de lo cultural sino que desde su caricatura busca introducirse en su estructura; es la estrategia de quién mediante la burla muestra como determinados valores no responden más que a una fetichización de un código cultural, generando lo cómico paródico, la acción de una desafección simbólica respecto a ese código parodiado. Sin embargo, esta renuncia gestionada desde su noción de textualidad y repetibilidad, que renuncia a toda transformación de la realidad acaba suscitando un estancamiento “estético” que no opera modificación alguna, y que corre el riesgo de ser un producto de aquello mismo que parodian. Esto lo comprendemos perfectamente cuando vemos como la subcultura no se sitúa ni dentro ni fuera de lo social, sino en el margen de lo cultural, museístico, o “pseudovanguardista”, esto es en el mundo (quizá determinado mundo) del arte. Teniendo en cuenta esto, es curioso como esta vanguardia paródica, acaba la mayor parte de las veces en una postura de “bufón bien pagado”, en cuanto la propia sociedad objeto de la parodia los asume como fruto de su libertad, de su futuro y de su civilidad; comprendido todo ello dentro de los márgenes del más serio y “chick” de los mercados y noticias de informativo. La parodia es demasiado engreída, no llegando a atisbar siquiera la complejidad de una estructura tan inteligente como el capitalismo irracional.

Por otra parte y ya para terminar, la parodia como ejemplo paradigmático de su renuncia a hacerse cargo de una realidad, de una herencia, cae en el solipsismo y en el miedo de los “neocom estilistas” y de lo “políticamente in-correcto pero bien visto”. Eso si, la parodia y su pragmática, no cree en reglas pero se gestionan desde una especie de prurito no asumido que pretende mantener bajo control las condiciones de enunciación de la parodia y sus consecuencias no queridas; una reformulación acotada del futuro y la norma. Nada más lejos de Derrida y su noción de indecibilidad, repetición y por venir.

## 5.2. Praxis, ironía e indecibilidad: Diálogos con Rorty, Laclau y Mouffe.

---

(eds.), *Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, p.117

La postmodernidad, como ya hemos mencionado, no pretende proponer grandes innovaciones respecto al pensamiento moderno, sino que lo que se busca es un hacerse cargo de este pensamiento, en definitiva de esta *herencia* y de cómo poder *repetirla*. Pero, ¿qué significa repetición aquí? Según autores como Derrida o Gilles Deleuze<sup>235</sup>, la repetición no es la ciencia que se repite, ni la acción de sustituir elementos semejantes o equivalentes. La repetición se referirá (de una manera completamente diferente a la repetición paródica) justamente a aquello que no puede ser sustituido, a una singularidad insustituible. La repetición es algo siempre nuevo que no cabe reducir a una ley. Por ello la repetición será la producción de lo diferente, de la diferencia, una repetición que crea, una repetición creadora; todo ello vemos se enlaza con la noción de finitud y contingencia inherente a nuestra existencia, a una vida que hay que hacer repitiendo preguntas, respuestas y sentidos, que no deben formalizarse como reglas u oraciones que elevamos desde el silencio de la falta de pensamiento. La repetición como quehacer nos obliga, ya, a un ejercicio de responsabilidad.

Siguiendo esto, Derrida, respecto a la noción de herencia, nos dirá:

“algo que nunca es dado, sino que es siempre una tarea... Somos herederos, y eso no quiere decir que tengamos o recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello, sino que el ser de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos, sepamos o no”. Por lo tanto “no hay herencia sin llamada a la responsabilidad. Una herencia es siempre reafirmación de una deuda, pero es una reafirmación crítica, selectiva y filtrante”; y podemos cerrar esto con la convicción de que en la herencia hay que ser infiel a aquello que heredamos, ya que “no hay fidelidad posible para alguien que no pudiera ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra manera (...) No se puede desear a un heredero o a una heredera que no invente la herencia, que se la lleve a otra parte por fidelidad. Una fidelidad infiel.”<sup>236</sup>

La postmodernidad es definida como repetición creadora, una herencia crítica con respecto a la modernidad. Frederic Jameson, uno de los padres de la teoría de la postmodernidad, hablará de ella como la correspondencia cultural al momento capitalista que se vive desde los años ochenta: capitalismo tardío, globalización<sup>237</sup>. Derivado de esto,

---

235 Deleuze, G.: “Repetición y diferencia”, en Foucault, M. y Deleuze, G.: *Theatrum Philosophicum / Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005. Pp. 50-101.

236 Jaques Derrida, *Sur Parole*, París, l'Aube, 1990, p.60/El tema de la herencia “fidelidad infiel” también en “Desgastes” dentro de *Espectros de Marx*, Trotta, Barcelona, 2003, pp. 91-111

237 Ripalda, J. María: *Políticas postmodernas. Crónicas desde la zona oscura*. ED. Los libros de la Catarata.



el pensamiento postmoderno buscará una posición dentro del maremagnum de lo dado, de la velocidad y comunicación existente en nuestras sociedades. Lo dado, aquello que nos han dejado a modo de herencia, será descifrado por la postmodernidad de acuerdo a un sentimiento de pérdida, de confusión, e incluso de engaño, ya que la realidad se nos muestra, tal y como mantiene Baudrillard, como *simulación*.

De esta manera, observamos como el sujeto sufre un cambio, ahora podemos decir que ya no es un sujeto *actual*, y que sus relaciones con el mundo se dan de manera difusa e incluso degradante. Siguiendo a Derrida, ya no se distingue entre actual y virtual; de forma que este sujeto filosófico se denominará *sujeto actuvirtual*, como muestra de los rasgos que, para el argelino, designan o constituyen la actualidad en general: la *artefactualidad* y la *actuvirtualidad*<sup>238</sup>. El primer trazo es que la actualidad, precisamente, está hecha: no está dada sino que está activamente producida, cribada, utilizada y performativamente interpretada desde múltiples dispositivos ficticios o artificiales. La realidad siempre nos llega cribada desde su ficcionalidad<sup>239</sup>. La ficcionalidad es el estandarte de una cultura homogeneizada donde la velocidad de transmisiones impone una dictadura a la decisión y a la elección; que se ven sometidas a una nueva clase de explotación del capital. Lo homogéneo capitalista será celebrado desde muchos ámbitos, e incluso presentado triunfalmente como fin de la historia<sup>240</sup> ante lo que Derrida responde con una nueva clase de distinción entre términos;

---

Madrid, 1999

238 Para Derrida «la actualidad es una artefactualidad, actuvirtualidad; una ficción creada por los medios». Derrida, J.: *Ecografías de la televisión*. Eudeba, Buenos Aires, 1998. P. 15.

Derrida, J.: *El Ojo Mocho*. *Revista de Crítica Cultural* 5, Buenos Aires, Primavera 1994). Vemos pues cómo utilizando la deconstrucción todavía podemos mantener una resistencia. Así, la posición de Derrida se separa de la de Baudrillard.

239 Aquí es preciso diferenciar entre la ficción y la metaforicidad. La ficción se descifra como imposición de la prensa, de los medios, o de una comunidad; por lo tanto, ficción como acotación del acontecimiento vital, acontecimiento como un suceder que supera cualquier particularidad cultural, que solo parcela una parte de este. El acontecimiento como aquello que, siguiendo a Heidegger, aparece en su desaparecer, ligado al instante como dimensión de lo humano y su sentido auténtico y moral. Por lo tanto, la ficcionalidad, se opondría al significado proyectivo y contingente estructural del cual emana al mismo tiempo; esta noción no sería otra que la de metaforicidad. Estos temas los trabaja en *Marges de la philosophie*, o.cit., así como en *Positions* o. cit. y en *La Carte postale*, o. cit, pp. 277-291; el tema de la crítica a los medios de comunicación también será abordado en *L'autre cap. La démocratie ajournée*. Paris, Minuit, 1991, pp 85-101

240 “Este tiempo está fuera de quicio- The time is out of joint”, con esta frase, recogida de Hamlet, se encabeza el primer capítulo de *Spectres de Marx*, o. cit. En esta obra, precisamente, el tema abordado, es como



en concreto, la necesidad de separar entre futuro y “por venir”. El futuro es un término organizativo que parte de la noción de sistema, futuro como algo inherente a nuestro presente, algo que comparte su mismo esquema. El “por venir”, es el espacio del acontecimiento, de la justicia y de lo que debemos llamar democracia. Todo ello, como apertura a lo no controlable (cuando por control y seguridad entendemos manipulación e interés parcelario), ni calculable, precisamente como condición de nuestra praxis y responsabilidad; el por venir no opera a partir de lo ya fabricado, sea mediante un consenso siempre excluyente, o mediante leyes de pertenencia fraternalista. El por venir es el tiempo y espacio no descifrable, es la libertad no codificada por la elección de un sujeto pleno opuesto a la realidad; el por venir señala el deseo como querencia, narratividad y lógica aporética que sustenta desde siempre nuestra realidad, que constituye su identidad desde su apertura radical, esto es desde lo que no es presente, desde el otro como estructura incondicional e indecible.

### 5.2.1 Ironía como estrategia de la indecibilidad:

La “ironía” será la estrategia de resignificación política por excelencia. Mediante

---

encargarnos de nuestra herencia, como dar justicia a aquellos que ha sido depositarios negativos de nuestro modo de vida; como impartir una justicia de acuerdo a la indecibilidad, a su lógica antihegemónica. Ante esta tarea Derrida, partirá del análisis de sus propias obras, así como de la necesidad de recuperar a Marx, desde el presupuesto de la herencia y su infidelidad. De ahí la noción de espectro, como deuda, como noción de justicia y acontecimiento no reducible a ley, o a un presente absoluto que cabría proyectar a una futuro como programa. Por ello Derrida contrapondrá a Stirner y Marx, a Kojév y a Fukuyama. Es necesaria una revolución permanente, entendida como estructura de indecibilidad y responsabilidad, por ello el ataque de Derrida contra las programáticas polemizantes y estetizantes que justifican y avalan la superioridad de un sistema. Siendo este el caso de Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*, Trd. P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992, en su justificación del sistema neoliberal como realización de la historia; entendida esta obra como una reformulación del Espíritu hegeliano en términos sociales. Las contraposiciones entre la indecibilidad mediada por la crítica marxista (el marxismo derridiano en el cual la indecibilidad se observa como condición de la praxis, dentro de la cual se establecerá una profunda reflexión acerca del papel de la decisión “The other Heading” en *Liber, Revue européenne des livres*, October 1990, N°5) y las interpretaciones triunfalistas o conformistas con el modelo liberal economicista se encuentran principalmente en los capítulos “Desgastes”, y “Conjurar el marxismo”. Un estudio interesante sobre las implicaciones del marxismo en la obra derridiana y a la inversa es el presentado por Ryan, Michael en *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1982; en nuestro país podríamos señalar al Grupo Decontra (UNED) como promotor y máximo impulsor junto a Patricio Peñalver (U.Murcia) de la obra derridiana; fruto de ello el grupo Decontra publicó dentro de la estela de Espectros, los libros *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995; *Le-yendo a Derrida*, UNED, Madrid, 2000; y *Espectografías (desde Marx a Derrida)*, Trotta, Madrid, 2003

la ironía combinamos las posturas descriptivas y antidescriptivas, buscando con ello una expropiación del nombre de la política de un contexto heterónomo de enunciación para promover una política de la política, esto es, una desestabilización de un supuesto logos auténtico de lo político. Por tanto tiene un sentido serio, lejos de estancarse en la necesidad de un juego deconstructivo absurdo y libérrimo, que “solo existe para la risa y el placer<sup>241</sup>”. La ironía se asienta en el sentido nietzschiano que reconoce la contingencia como esencia de lo humano, apropiándose de ella como plataforma “hospitalaria” para nuevas posibilidades. La ironía como hospitalidad opera, justo en toda la obra de Derrida, la hospitalidad como esfuerzo de acogida, de apertura de lo propio, de nuestra herencia; apertura a nuestra propia contingencia que nos formaliza como “sujetos alterados” en el sentido de que lo otro (como ya hemos explicado) nos conforma como identidad, como apertura al acontecimiento, al otro. Esta hospitalidad si desaparece, si este otro no tuviera cabida, no fuera acogido, si incluso muriese, entonces el mundo, según Derrida, desaparecería en su totalidad; pues el acontecimiento, pretendidamente identificable con un ahora, con un sistema, con una ley, con una fraternidad, no tendría lugar; y la libertad como ejercicio moral, ético y político se reduciría a un cálculo y medida. El mundo, podríamos decir nosotros, perdería su compromiso vital, su moralidad de fines y principios, y se convertiría en una causa mecanicista y absurda. Ahora bien, el otro nos visita, pero esto es recibido desde un mundo propio. Se trata de cómo recibir, de constituir al sujeto, a la ciudad, a Europa, al mundo, al ser humano como plataforma de hospitalidad<sup>242</sup>. Se trata de cómo ajustar, sin cerrar, la aporía del acontecimiento como infinitud, de la justicia Infinita.

Dicho esto, se podría responder a la primera J. Butler y su noción de la indiferencia de sexos. Derrida al “alterar” el sujeto, al “hacerlo semiautónomo”-sujeto que podría ser una persona, una sociedad, una cultura, una economía- no niega la realidad de “una casa propia” (*d'un chez soi*) sino que nos insta a transformar esta casa propia en algo vaporoso, nómada- y no cabe entender el nómada por el/la que no tiene morada sino cuya morada no es fija. Se

---

241 P. de Man, “El concepto de ironía”: *Eotopías*, nº 141 (1996), p.2

242 *Políticas de la amistad, Cosmopolitas, Canallas, La democracia por venir, todas obras derridianas citadas en las que desarrolla esta temática.*

trata (como ya hemos insistido) de introducir al otro en lo mismo con hospitalidad. Teniendo esto presente es preciso profundizar en lo que Derrida entiende por hospitalidad. Así, Cristina de Peretti, citando al autor de la deconstrucción<sup>243</sup>, insiste en que la noción de hospitalidad se diferencia de dos maneras; como “lógica de la invitación” y como “lógica de la visitación”. En las dos lógicas lo propio no se desvanece en una indiferencia o neutralidad, pero su actitud de apertura y recibimiento, diremos, son, opuestas. En la “lógica de la invitación”, lo otro es recibido como invitado, dentro de nuestro propio horizonte, su llegada es calculada, y su invitación es mediada por una aritmética de la posibilidad en nuestra morada. Por la contra, la “lógica de la visitación” parte de una actitud de acogida al otro; sin cálculo se abre a lo inesperado, sin anuncio, sin carta que anticipe su presencia. Por ello, Derrida precisa:

“¿cómo conformarse al sentido de lo que se denomina un acontecimiento, a saber, la venida inanticipable de lo que viene y de *quien* viene, al no ser entonces el sentido del acontecimiento sino el sentido del otro, el sentido de la alteridad absoluta? La invitación conserva el control y recibe en los límites de lo posible; no es, por consiguiente pura hospitalidad; economiza la hospitalidad, pertenece todavía al orden de lo jurídico y de lo político; la visitación, por su parte exige, por el contrario, una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como im-posible. La única hospitalidad posible, como pura hospitalidad, debería pues, hacer lo imposible.”<sup>244</sup>

Esta “lógica de la visitación” será desarrollada y contrapuesta a la noción de hospitalidad cosmopolita de Kant<sup>245</sup>, en la obra *Cosmopolitas de todos los países: ¡un esfuerzo más!* Derrida, si bien admira y reconoce el valor y carácter imprescindible de la obra kantiana en todos sus órdenes, critica al alemán el haber reducido su cosmopolitismo a un derecho de visita (*Besuchsrecht*), excluyendo el derecho de residencia (*Gastrecht*). Si bien es un gran avance el que Kant reconozca la hospitalidad como un derecho; sin embargo debemos tener en cuenta que la hospitalidad, desde Kant hasta nuestros días, es descifrada según las condiciones que la hacen depender de la soberanía estatal, sobre todo cuando está en juego el derecho de residencia<sup>246</sup>. En este sentido, el francés será un pensador muy crítico

---

243 de Peretti, C: “Herencias de Derrida”, en *Isegoría*, n° 32 (2005), pp. 119-134.

244 Derrida, J: *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, pp. 296-297

245 Kant, I: *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1994

246 Derrida, J: *Cosmopolitas de todos los países: ¡un esfuerzo más!*, ob.cit. pp. 49-58

con reformas como las protagonizadas por Jacques Toubon, que articularon el denominado “delito de hospitalidad”, por el cual una persona que en su casa acogiese a un/a “sin papeles” podría ser acusado de tráfico de emigrantes<sup>247</sup>. Al mismo tiempo Derrida fue duramente atacado por el político Jean-Pierre Chevènement, que era un de los mayores impulsores de las reformas “anti-inmigración”; Chevènement criticaba la falta de responsabilidad de aquellos intelectuales que “defendían” abrir todas las puertas a los “otros”. Sin embargo, jamás defendió esto, sino que argumentaba una regularización de la inmigración, a la vez que criticaba ferozmente el soberanismo, y la retórica “invasionista” con la que los políticos querían atemorizar a la sociedad. Por ello, su “lógica de la visitación” se despliega a partir de una reflexión acerca de la democracia, ya estudiada en los años ochenta en su obra *La democracia porvenir* y retomada en *Cosmopolitas, Fuerza de ley y Políticas de la amistad*. Es necesario replantearnos nuestra noción de soberanía, de pertenencia, de derecho, si queremos esclarecer y hacernos cargo de una realidad en la que las desigualdades están constituyendo un clima de hostilidad. Por lo tanto vemos como la deconstrucción en contra de la opinión de Rorty no es una filosofía esteticista y privada sino que su reflexión se ocupa de lo político, como concepto, como relación social, y como posibilidad que se asienta en su esencia paradójica, pues como sostiene Laclau:

“lo que hace posible lo político –la contingencia de los actos de institución- es también lo que lo hace imposible, ya que, en última instancia, ningún acto de institución es completamente realizable...Por lo tanto su condición de posibilidad es también su condición de imposibilidad.”<sup>248</sup>

Solo teniendo en cuenta esto, que podríamos identificar con la querencia y sentimiento de gran parte de la sociedad que no reconoce la política actual en su formalización, podemos hacernos cargo de una política real; un política legitimada desde su contingencia, desde su

---

247 *ibid.* p. 40 El asunto de los “indocumentados” comienza el 18 de marzo de 1996, cuando 430 africanos en situación irregular (sin documentos de identidad), apoyados por varias asociaciones humanitarias, sitian la iglesia de San Ambrosio del XI distrito de París e inician una huelga de hambre para lograr su regularización. Ese acontecimiento ocurre en el momento en el que el gobierno de entonces, apoyado por una mayoría de derecha en el Parlamento, se plantea reforzar “las leyes Pasqua-Debré” sobre la inmigración adoptadas en diciembre de 1993.

248 Laclau, E: *Deconstrucción y pragmatismo*, ob. Cit, p. 99

“consecuencialismo ético indecidible”. Una política cosmopolita para un mundo global donde la diferencia es nuestra identidad; lo que, a nuestro parecer, podríamos aprovechar para argumentar una fundamentación etnocentrista (Rorty) de nuestra cultura, etnocentrismo que, no obstante, encontraría su “origen nunca pleno” en la dispersión de una contingencia estructural, presente en todo acontecimiento humano y en toda cultura, siendo la deconstrucción desde este punto de vista, una filosofía que articula una visión pública de lo político y de lo ético. Para ello se muestra necesario, en contra de Rorty, hacer una reflexión cuasi-trascendental<sup>249</sup>, en la que se pongan en tela de juicio nuestras representaciones “etnocéntrico-solidarias” de la política; y esta reflexión no se alcanza únicamente con reformas políticas (siempre de corte liberal, y de sesgo positivo utilitarista) dirigidas a una utilidad pública (aunque por supuesto la persiguen); sino que las visiones privadas son imprescindibles en una sociedad, cada vez más participada y donde el relativismo, se acentúa día a día como un valor constructivo y positivo.

---

249 Este mismo punto de vista, pero defendido de otro modo, será expuesto por R. Gashé en *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986. Gashé frente a Rorty intenta justificar la pertinencia pública de la obra derridiana sosteniendo que Derrida utiliza argumentos (cuasi) trascendentales que tienen serias consecuencias para un análisis ético-político. Así, rastro, ruina, *différance*, suplemento..., serían vistos como condiciones de posibilidad e imposibilidad, para un análisis y práctica política. Frente a esto, y apoyándose en la noción clásica de “argumento” ofrecida por Ernst Tugendhat en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1979; Rorty dirá que una argumentación debe ser proposicional, esto es, el argumento solo puede ser sobre la verdad o el significado de las proposiciones, y por lo tanto el discurso filosófico debe ser proposicional, si es que corresponde llamarlo argumentativo. Por lo tanto para Rorty la argumentación requiere que se use el mismo lenguaje en las premisas que en la conclusión. Esta definición no descalifica las formas tradicionales kantianas, de argumento trascendental (que estaban ocupadas en resolver las dudas escépticas sobre la existencia del ser y del mundo exterior), pero si las formas de argumentación derridiana, que serían, en realidad formas no argumentativas. De esta manera la distinción fundamental, para Rorty, es la que existe entre la forma argumentativa del lenguaje que se ocupa de los problemas de la justicia social –lo que llamamos “lo público”– y una forma de lenguaje no argumentativa, frecuentemente oracular, que se vincula a la búsqueda de la autonomía individual, lo que llamamos “lo privado”. Ante esto, que abordaremos dentro de un momento, uno podría “argumentar” que Rorty, un filósofo antirepresentacionista, antifundamentalista, se muestra en este punto, costumbrista, y es más, hace filosofía de la filosofía adentrándose consentidamente en uno de los presupuestos clásicos de nuestra tradición (criticada por el mismo como veremos); esto es en las condiciones de posibilidad que refieren a la pretendida isomorfía entre lenguaje, mundo y conocimiento. Pues aparte de las críticas que a nuestro juicio podrían hacerse a la noción de “argumento” en Tugendhat que se muestra “logicista y cientifista” en grado máximo; ¿Qué significa “argumento público”? ¿no diferenció Perelman entre racionalidad y razonabilidad?, ¿acaso no existe la posibilidad de un argumento sin atenerse a un cientifismo oportunista (en el caso de Rorty) “desfasado” y criticado por los propios positivistas, caso de Stevenson, o Toulmin?

*.Política y Hostilidad:*

Lo que se muestra necesario, en definitiva, es adentrarnos en las gramáticas de la propia experiencia de la política. Derrida se hará cargo de esta experiencia y se encontrará con que esta se muestra ligada clásicamente a eventualidad de la guerra, y a la noción de amigo-enemigo (el amigo siempre descifrado como *frater*, hermano; Derrida se preguntará ¿qué sucede con la hermana?), como regulación de nuestras relaciones. Noción de “la política”, que no solo se adscribe a una época histórica no tan pasada, sino que sigue formulando nociones y estadios “contactuales entre estados y culturas” de manera hostil. Derrida parte de un análisis de nuestra gramática política para comprender cual es la posibilidad de lo político desde una perspectiva de pertenencia y de cálculo. El resultado será que nuestra sociedad no acoge sino que selecciona, es siempre activa, dominadora y colonialista. Aún cuando el estado-nación entra en crisis en un panorama global, las relaciones entre países y personas se articulan desde una noción de pertenencia excluyente; por ello con Schmitt dirá que, aunque el estado de guerra cada vez es menor, sin embargo la hostilidad se acrecienta, dado que nuestra gramática sigue operando con los contenidos de una tradición fraternalista y positivista que, en el fondo, observa la hostilidad como la *cosa*, el estilo de toda una tradición y en consecuencia de todo nuestro pensamiento político y filosófico<sup>250</sup>. El remedio a una situación de hostilidad absoluta será una reformulación de nuestra cultura y de su “propiedad<sup>251</sup>” para, de esta manera, desestabilizar su herencia y repetirla en la apertura de la amistad como una actitud de acogida (en los términos de la indecibilidad y hospitalidad como “lógica de la visitación”) a lo no conocido. Debemos aprender a escuchar al otro en todas sus facetas.

En *Políticas de la amistad* desarrollará una reflexión con y contra Schmitt<sup>252</sup> y la noción guerra como eventualidad de la que performativamente parte nuestra noción

---

250 Derrida, J: “De la hostilidad absoluta. La causa de lo político y el espectro de lo político” en *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 142-157

251 Balibar, E: “Possesive Individualism” Reversed: From Locke to Derrida; en *Constellations*, Vol. 9, Nº 3, 2002, pp. 311-315

252 Schmitt, C: *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Alianza, Madrid

occidental de democracia y política. Lo mismo hará con el libro *Menéxemo*<sup>253</sup> de Platón para analizar las relaciones de filiación, esto es de *philia*, y de esta manera comprender como es la igualdad de nacimiento, el buen nacimiento (*eugénia*), el ser hijos de una misma patria, lo que confiere, clásicamente, la pertenencia a una comunidad; como esta exclusividad excluyente nos separa desde el nacimiento, como igualdad de nacimiento (*isogonía*) hasta nuestra muerte. Partiendo de un análisis del término *philos* (amigo, huésped) de la mano de Benveniste y N. Loraux<sup>254</sup>, Derrida reconstruirá la noción de lo político en su evolución occidental, intentando de manera deconstructiva introducir la diferencia mediante el uso genealógico-irónico de la palabra amistad<sup>255</sup>. Frente a la amistad como cálculo presente en las obras de Aristóteles, Cicerón o Montaigne -todos ellos se ocuparían de la amistad a través de la pregunta aritmética, de un distribuendum regido por ¿Cuántos son los amigos? Derrida nos muestra como en el sentido clásico, en la propia herencia fraternalista de la amistad, se encuentra un sentido diferente de la amistad; de esta forma *philos* se vincula a la hospitalidad. El huésped es *philos*. *Phileîn* es hospedar. *Phileîn*, *philótes* implica el intercambio de juramentos, *philema* el beso con el que se acoge al huésped<sup>256</sup>.

Derrida nos abre al pensamiento de la deconstrucción, aquel que se pregunta por la posibilidad, por el quizá abierto que parte de un don que recibimos como la ley y que

---

253 Platón: *Menéxemo* 244 ab, en *Diálogos* II, trad. De E. Acosta, Gredos, Madrid

254 Benveniste, E: *Le vocabulaire des institutions européennes* I, Minuit, Paris, 1980, p. 220 y ss.

Loraux, N : *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, 1981, Payot, Paris, 1993, pp.225 y ss.

255 Como vemos, Derrida busca la diferencia dentro de lo mismo de una tradición. La noción de *différance*, (que señala la apertura y el diferir constante de la finitud, como lógica) con “a”, está inspirada en el pensamiento de Marcel Mauss y de George Bataille. En este último, se distinguen dos polos estructurales en su análisis de las sociedades humanas y sus instituciones, que tendrán influencia en el pensamiento derridiano: por un lado lo homogéneo, o el campo de la sociedad humana (vemos como de nuevo el pensamiento psicoanalítico reformulado está presente) y productiva; por el otro lo heterogéneo (lo sagrado, la pulsión, la locura, el crimen, lo improductivo), imposible de simbolizar o normalizar en el orden de la razón: una existencia “otra” expulsada de todas las normas. Podríamos aventurar que el propio Lacan se inspiró en esta noción para desarrollar el concepto de lo Real, lo mismo que Foucault para su concepción de las “particiones” (razón/sinrazón/locura, etc.). La obra de Bataille a la que hacemos referencia es *La part maudite, Oeuvres complètes*. T. VII, París, Gallimard, 1976

256 Ante esta significación múltiple, Benveniste argumenta: “Toda esta riqueza conceptual ha quedado enterrada y escapa a la mirada desde el punto en que se reduce *philos* o bien a una noción vaga de amistad o bien a una noción falsa de adjetivo posesivo. Es un buen momento para aprender de nuevo a leer a Homero”. En *Políticas de la amistad*, ob.cit., pág. 145.



debemos hacer nuestro; en definitiva la pregunta es ¿qué significa realmente la amistad, la fraternidad, la igualdad, y la democracia? Parte de la noción griega en la que los iguales eran la condición necesaria para la asunción de un régimen democrático; entendiendo los iguales como aquellos con padres y madres iguales, los hijos -que no las hijas, recordemos su crítica al *fallogocentrismo*- de una patria. Será aquí cuando, de la mano de Schmitt, Derrida analice la diferencia entre el enemigo interno a una nación, el enemigo fraterno, y el enemigo de la patria; en definitiva, la diferencia entre *ekhthrós* (*inimicus* en latín) que es el enemigo en sentido general, enemigo de guerra, político, objeto del odio en general; y *polémos* (*hostis* en latín) que será el enemigo en un sentido interno, el desorden de una guerra civil (*stasis*), que en la visión schmittiana, y clásica, nunca será entendida como una auténtica guerra, ya que una guerra (*polemos*) no puede darse entre hermanos.

Ante esta articulación histórica de la democracia, nuestro autor se formula las siguientes cuestiones:

“¿sigue siendo en nombre de la democracia como intentaremos criticar tal o cual determinación de la democracia o de la aristodemocracia?,..., ¿sigue siendo en nombre de la democracia, de una democracia por venir, como intentaremos deconstruir un concepto, todos los predicados asociados en un concepto ampliamente dominante de la democracia, aquel cuya herencia se reencuentra sin falta en la ley del nacimiento, la ley natural o “nacional”, la ley de la homofilia ...?”,

Y un poco más adelante, concluye:

“al decir que el mantenimiento de este nombre griego, la democracia, es asunto de contexto, de retórica o de estrategia, de polémica incluso, al reafirmar que ese nombre durará el tiempo que haga falta pero no más, al decir que las cosas se aceleran singularmente por los tiempos que corren, no se cede necesariamente al oportunismo o al cinismo del antidemócrata que esconde su juego. Todo lo contrario: se conserva su derecho indefinido a la cuestión, a la crítica, a la deconstrucción (derechos garantizados, en principio, por toda democracia: no hay deconstrucción sin democracia, no hay democracia sin deconstrucción).”<sup>257</sup>

---

257 Derrida, J: “El amigo aparecido (En nombre de la democracia)” en *Políticas de la amistad*, ob.cit, p. 124-129



*Lecturas y estrategias: críticas y apoyos.*

Precisamente, esta es la labor y la aportación de la deconstrucción a nuestra filosofía, un pensamiento de la diferencia en toda su amplitud, recorriendo las sendas perdidas, y los futuribles insospechados. Sin embargo, hay que seguir abordando en la respuesta a la pregunta acerca, de ¿cuál es la implicación ético-política de su obra?, o más concretamente ¿cómo ha sido recibida esta? Teniendo en cuenta lo que ya hemos anticipado, unas lecturas defenderán la pertinencia de sus análisis para una reflexión ético-política, y otras posturas lo catalogarán de una lectura “privada”, tal es el caso de Rorty que nada puede decir acerca de problemas de justicia y democracia; además de definirlo como nihilista, irresponsable y dogmático. Comenzaremos por sus defensores (en realidad iremos intercalando las visiones críticas) que argumentan desde posturas en ocasiones prácticamente contrapuestas.

Derrida se preocupa por su herencia, abriéndola a la pregunta acerca de su posibilidad, dibujando y observando esta posibilidad desde el acontecimiento; entendido esto último como aquello, que a diferencia de la filosofía y lógica tradicional (la de la modernidad), no lleva a cabo un programa previsto de antemano. Será desde esta noción de acontecimiento, como posibilidad “aquí y ahora” (no como presente encaminado a un futuro, sino como tiempo finito), no como condición aritmética y calculada de posibilidad, desde donde introduzca su noción de *différance* en el contexto político. Así, partiendo de las preguntas por un origen, mediante la noción de *suplemento* y *khôra*, contestadas desde la contingencia de una estructura textual que soporta nuestra codificación del mundo, sostiene la visión de un no lugar. Este no lugar –*khôra*– es descrito como un lugar infigurable, un acontecimiento fuera de la lógica de un espacio tiempo relacional y dirigido, inanticipable e inseparable, incontrolable, que al mismo tiempo no es un ideal, sino aquello mismo que nos constituye, aquello, que como ya hemos dicho, nos da posibilidad, lo real aquí y ahora. De ahí que en algunos momentos Derrida diga que ese acontecimiento, eso que llega, esa *utopía*, es la *khôra* de lo político.

En el lenguaje de Deleuze y Guattari, esto se traduce como *líneas de fuga*, refiriéndose a la posibilidad inherente a todo sistema de salir de su propia opresión<sup>258</sup>. Para estos autores<sup>259</sup>, estas brechas se definen de acuerdo al movimiento de una sociedad *nómada* que no puede reducirse a una significación homogénea, sino que se muestra como multitud indescifrable<sup>260</sup>, y siempre en movimiento, que precisamente por ello posibilita la reinvención del espacio-tiempo. Guattari y Deleuze consideran la actividad revolucionaria como la producción de cortocircuitos en la realidad del sistema, que abren el presente a la llegada del porvenir. En este sentido, el *Mayo del 68*, es para ellos un acontecimiento.

Como vemos la indecibilidad estructural de la cual nos habla Derrida es descifrada por estos autores como un impulso utópico, que nos abre al acontecimiento. Esto mismo será reformulado por Negri y Hardt, quienes parten de la convicción de que existe un nuevo orden mundial que se basa en lo que ellos denominan *mallá de poder*, y que se extiende desde los estados nación, a las relaciones transnacionales e instituciones internacionales. La cara positiva de esta mallá es que posibilita encuentros entre multitudes para comunicarse, colaborar y organizarse. Así, esta multitud es una mallá abierta e inclusiva, que nos permite, sin dejar de ser diferentes, descubrir lo que tenemos en común<sup>261</sup>.

Con ello, se observa como la deconstrucción es ligada, y descifrada como “utopía” al mismo tiempo que introducida dentro de lo que autores como Eagleton, llamaría, teoría crítica. Esta interpretación de la deconstrucción como utopía también será avalada por Drucilla Cornell en su obra *The Philosophy of the limit* y por Simon Critchley en *The*

---

258 Deleuze, G.: *Conversaciones 1972-1990*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1999. P. 144.

259 En determinados puntos no podemos compartir su noción utopía, ni mucho menos creemos que la fuerza política de la deconstrucción se reduzca a una fuerza utópica; sin que por ello se renuncie a este concepto, siempre desde una perspectiva popperiana, esto es, no totalitaria. Tendríamos que decir, que en la obra de Derrida, cualquier planteamiento utópico resultante de su deconstrucción, sería de por sí antiautoritario. Precisamente, derivado de las condiciones impuestas por indecibles, tales como “resto, ruina, ceniza, suplemento o huella”

260 Ya hemos presentado lo que denominamos, “la compleja construcción de identidades en nuestra contemporaneidad” (primer apartado). Volvemos a recomendar al efecto, las obras de Nestor García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Méjico, Grijalbo, 1990. *Imaginario urbano*. Buenos Aires, Eudeba, 1999. *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

261 Hardt, M. y Negri, A: *Multitud*, Ed. Debate, Barcelona, 2004, pp. 16-17 y 110-111

*Ethics of Deconstruction*<sup>262</sup>, aunque con diferencias en sus planteamientos, que sin embargo dibujan una línea conjunta de exposición. Ambos pensadores presentan la obra derridiana dentro de los márgenes de una filosofía ética de corte levinasiano. De esta manera el carácter aporético resultante de la operatividad de una lógica indecible, presente en toda la obra de Derrida, es visto por Critchley y Cornell como la estructura ética de un infinito no acotable, de lo exterior a la esencia descrita por nuestra tradición metafísica; exterior que representa para Levinas el Otro, como posibilidad y apertura del Decir frente a lo dicho, como condiciones de enunciación (recordemos sus disputas con Wittgenstein). Desde esta perspectiva, la incondicionalidad e indecibilidad hallan su mayor aporte y sustento en la visión ética de Levinas, que avalaría y soportaría las nociones de texto general, de promesa o herencia, en la vinculación con la apertura como responsabilidad e indecibilidad que se deriva de la propia estructura de la lengua como entramado de marcas signíicas, entendidas como combinaciones posibles. Esto es, la hospitalidad lingüística hacia el otro, que en Derrida describe la responsabilidad no como una estructura fenomenológica sintiente (Levinas) que se articula en el sentido de Buber (yo-tu), sino como la radicalidad de la indecibilidad cuestiona mi libertad y autonomía (en el sentido monológico descrito por la tradición) incidiendo su crítica, en la visión de una autonomía constituida por la diferencia (ya hemos insistido en la estructura grafemática que compone nuestra identidad; aquí se encuentran a nuestro parecer diferencias importantes que Morag, y Laclau recuperan para acentuar el carácter político de la deconstrucción). De ello se deriva una lectura de la obra derridiana, en la que la responsabilidad es determinada, primero como una relación con lo Otro y de este modo como una estructura de subjetividad, en la que el Ego es puesto en tela de juicio (en el sentido de Levinas). Una responsabilidad ante lo Otro y ante el otro carnal que sufre y padece, en términos de Critchley en su análisis de la experiencia del duelo y de la temporalidad derridiana<sup>263</sup>.

---

262 Critchley, S: *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell, Oxford, 1992

Cornell, D: *The Philosophy of the limit*, Routledge, London, 1990

263 Este tema es retomado y desarrollado por Simon Critchley en su obra *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida and Contemporary French Thought*, Londres, Verso, 1999.

El problema es que Critchley interpreta la obra derridiana desde los presupuestos de Levinas, donde la indecibilidad es introducida en el planteamiento del límite, entendido como la reformulación, de la que ya hemos hablado, entre “fin” de la “filosofía” y “clausura” de la filosofía. Critchley encontrará que la obra derridiana tiene una clara preocupación por la herencia y por la necesidad de abrir sus límites tradicionales a la diferencia, aquello que en términos levinasianos, está fuera, el exterior de la esencia, el exterior del ser. Será en este punto donde la deconstrucción pretenda ser enlazada con la ética de la alteridad de Levinas. Es lo que Drucilla Cornell recoge con las siguientes palabras:

“Levinas understands that the resolution of his call for the synchronisation of the affirmation of the Saying and its cancellation in the said can only be an aporia. Yet he insists that even so we must philosophically both affirm the Saying and negate the Saying in the said. For Derrida, what we confront in the aporia presented by Levinas is *différance*, the inevitable difference between the Saying and the said that can only indicate the beyond allegorically. In other words, one can only “speak” of the Saying in the language of ontology.”<sup>264</sup>

A partir de aquí, como ya se puede observar, las posturas de Critchley y Cornell se separan<sup>265</sup>. Cornell defiende que la experiencia de la aporía en Derrida es radicalmente diferente a la experiencia de la otredad en Levinas. Derrida no pretende encontrar otro camino al Decir, respecto a lo dicho por la metafísica tradicional, sino abrir lo dicho a la posibilidad inherente del Decir, desde la noción, antisubjetivista y antitrascendentalista (contraria al sentido de una fenomenología husserliana, de una conciencia que constituye un objeto, cogito-cogitatum), de una estructura gramática, como contenido y esencia del propio sujeto, por lo tanto lo otro presente en la identidad de lo mismo. En otras palabras, no pretende constituir otra ontología que nos aproxime a lo excluido (basta recordar el significativo título de la obra de Levinas *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*) que de esta manera se presentaría, como portando las características de una verdad, una autenticidad que, como veíamos reproduce las características (ya presentadas), que harían de la obra de Levinas, al igual que la de Heidegger, un reducto que correría el peligro de caer en aquello mismo que pretendía criticar<sup>266</sup>.

---

264 Cornell, D: *ob. Cit.*, p. 70

265 Morag, P : *ob. Cit.*, « Part Two : Rewriting responsibility and politics », pp. 71-158

266 Derrida, J: «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas » en *L’écriture et la différence* Collection Tel Quel. Paris: Seuil, 1967.

Por ello, la lectura de Critchley y su aportación es dudosa, debido a las propias críticas de Derrida a esta lectura de Levinas. Sin embargo, para Cornell, la argumentación aporética de la obra de Derrida nos sitúa en una noción diferente, ahora se pretende mostrar como lo Otro habita en lo mismo, como la deconstrucción nos señala la falta de origen, por ello mismo su metafóricidad entendida como argumento de verdad, la verdad como lo útil no positivista, un pragmatismo solidario con nuestra contingencia, pero a diferencia de Rorty, no cerrado en nuestra visión etnocentrista. Será por lo tanto nuestra contingencia un fundamento cuasi-trascendental de una ética y una política, un principio formal y substancial para cualquier visión del mundo<sup>267</sup>. De esta visión, Cornell extrae consecuencias críticas para las sociedades dadas y sus tradiciones. La aporía, lejos de ser una fuerza negativa, nos acerca de veras al sentido de la justicia como infinitud, que el propio Levinas y Critchley defienden, y que Derrida, desarrolla en su obra *Fuerza de ley*, en el sentido de la imposibilidad de acotar la justicia al derecho.

La diferencia entre estos dos pensadores respecto a la obra de Derrida, radica en que Critchley defiende una lectura ética de Derrida desde Levinas, dudando en determinados momentos de su capacidad política; mientras que Cornell argumentará que la deconstrucción ostenta características convincentes para una lectura novedosa de la política, que lo acercan a una lectura utópica de la realidad. Lo cual, a pesar de las críticas de Morag, y de algunos textos realmente confusos de Critchley, no quiere decir que Critchley renuncie a las connotaciones políticas de la obra de Derrida.

El problema se centra en la siguiente pregunta, respecto al carácter indecible e incondicional de la Justicia y de la responsabilidad en Derrida: ¿sería posible hallar una línea de mediación entre la universalidad de la regla y la singularidad de la decisión<sup>268</sup>?

---

267 Volvemos a insistir en que nuestro estudio pretenderá formular una ética (des)adecuada, a partir de la tradición kantiana y utilitarista, que ateniéndose a las visiones contemporáneas reformule los estadios de Kohlberg desde este principio de finitud y contingencia, que a modo de las categorías e imperativos kantianos, impone a priori unas condiciones a nuestra estructuración vital y moral de mundo. Un principio, de libertad, participado y activo, de ahí la semiautonomía del sujeto, desde la cual nosotros estableceremos una fundamentación democrática en la deliberación, *con* y contra Hebermas.

268 Laclau, E: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, 1990 ( en castellano *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993)

Ante esta pregunta se reciben diferentes respuestas. Y aquí también tomarían la palabra los críticos de la aportación derridiana a la política, ética, o incluso a la sociedad. Lo que se está barajando es lo siguiente: debido a la indecibilidad radical, que para Derrida forma parte de cualquier institución, política, y cultura humana, ¿cómo podemos actuar, llevar a cabo la praxis en una realidad guiada y sometida a la indecibilidad como prueba de su libertad y autonomía moral? Y es que recordemos que Derrida mantiene que la experiencia de la aporía, que él también denomina indecibilidad o *double bind*, no es ni un “quedar en suspenso de la indiferencia” ni la “neutralización interminable de una decisión”; tampoco “viene a manifestar el límite, la impertinencia, la incompetencia de un dispositivo de la decisión”, sino que por el contrario, resulta imprescindible para tomar una decisión y para asumir una responsabilidad “dignas de ese nombre”<sup>269</sup>.

Por ello son muchos los pensadores que ven en Derrida, y en su obsesión por la experiencia de la indecibilidad, una especie de nihilismo<sup>270</sup> que introduce la entropía en la realidad social. Sería como la introducción del principio de contradicción por Hegel, y los románticos; esa acentuación de la diferencia conllevaría el peligro de la destrucción social. Pero concretamente la crítica al “supuesto nihilismo” presente en la obra derridiana, será argumentado por Dews, que ataca esa noción semiautónoma del sujeto, y de la indecibilidad que ve como una debilidad e incapacidad propia de una cultura posmoderna incapaz de proponer nada<sup>271</sup>.

Al mismo tiempo la deconstrucción, en esta misma línea, ha sido acusada de irresponsabilidad, debido a su negativa a cualquier estructuración política de corte consensual, o a cualquier pacto, lo cual no es incierto. Sobre todo, le achacan que su perspectiva obedece a una visión intelectual, desde la crítica literaria que nada puede decir acerca de la realidad

---

269 Las citas entrecomilladas, corresponden a la obra de J. Derrida *Altérités* (con P. J. Labarrière), París, Osiris, 1986, pp. 32-33 Esta misma temática también la encontramos desarrollada en *Fuerza de ley* ob. Cit., pp. 51-70, donde Derrida presenta la irreductibilidad de la Justicia, (entendida desde los presupuestos de su Infinitud Levinas, justicia judía), a una norma de derecho; para ello expondrá una reconstrucción de los estadios instituyentes de estado y del poder, siempre ligados a una noción de fuerza y violencia que se ejerce contra una estadio anterior, que en Derrida se correpondería con la propia indecibilidad. Por ello presentará tres aporías de justicia “la epohé de la regla”, la “obsesión indecidible”, y “la emergencia que obstruye el horizonte del saber”.

270 Estas críticas son contestadas con agudeza por Geoffrey Bennigton en *Jacques Derrida* ob. cit

271 Peter Dews: *Logics of Desintegration*, Verso, London, 1987

ético-política. Y es que tenemos que tener en cuenta que en las últimas décadas la izquierda y la derecha intelectual se han desmembrado en una multitud de vectores, “pro” y “anti” postmodernos que con una asiduidad sorprendente han recurrido a Derrida para fijar posicionamientos, erigir autocomprensiones y remarcar diferencias. En lo que a la “sección progresista” se refiere, pensadores como Norris y Eagleton se caracterizan por mantener una repulsa tajante ante la penetración del pensamiento postmoderno en determinados sectores izquierdistas. El primero de ellos incorpora a Derrida a la corriente crítica y comprometida de la teoría, lo que le obliga a desgajar la deconstrucción de la postmodernidad “baudrillaresca”. Eagleton no dudará en atribuir a Derrida el rol de “síntoma”, de plasmación paradigmática de un nuevo tipo de intelectualidad progresista que ha sustituido la preocupación hacia los conflictos de clase por el desmantelamiento de los conflictos inherentes a la materialidad del signifiante y las infraestructuras del texto. Por su parte, la denominada Izquierda Cultural ha desarrollado nuevas formas de lucha y resistencia en las que las aportaciones postmodernas en general y derrideanas en particular cuentan con un protagonismo esencial. Como partes integrantes de esta izquierda, la teoría feminista, el multiculturalismo y el poscolonialismo atacarán el enfoque *totalizador* y *absolutista* de Norris y Eagleton, por no hablar del de Habermas o Wellmer. En una posición intermedia se encuentra Jameson, quien combina el materialismo marxista con lo “mejor” del planteamiento deconstructivo. Pero eso no es todo. Stanley Fish se enfrenta a todos estos sectores. A los “modernos” que profesan la fe racionalista por ser devotos de una doctrina que acaba confluyendo con el esencialismo de la derecha intelectual. A los “modernos” historicistas por traicionar su punto de partida, “todo es una construcción histórica”, en nombre de una nueva verdad acontextual, las condiciones de validez de la pragmática habermasiana por ejemplo, que, de nuevo, desemboca en el paradigma fundamentalista de la derecha. Y a la mayoría de “postmodernos” por el mismo motivo: por dejar de serlo a mitad de trayecto. Richard Rorty puede completar este mosaico forzosamente esquemático y reductor, y, a la vez, incorporarse a unas páginas de las que será protagonista. En su opinión, la Izquierda Cultural estadounidense malgasta sus energías en actividades que carecen de repercusión política. Deconstruir textos es políticamente un



ejercicio irrelevante, “desenmascarar el sistema” una práctica inofensiva. La izquierda, si quiere constituirse en una fuente de proyectos concretos que puedan aplicarse al mundo cotidiano para ayudar a los más desfavorecidos debe “conceder una moratoria a la teoría”, sea esta de índole marxista o deconstructiva<sup>272</sup>, e implicarse de lleno en las luchas civiles. Rorty coincide con Eagleton y Norris<sup>273</sup> en el convencimiento de la vacuidad política del pensamiento postmoderno. Coincide igualmente con, entre otros, Jameson y Žižek<sup>274</sup> a la hora de denunciar unos estudios culturales desvinculados de lo político, pero se aleja radicalmente de todos ellos, al igual que de Paul. A. Bové<sup>275</sup>, Cornel West, Jonathan Culler, Frank Lentricchia y los mismos estudios culturales como consecuencia de la perspectiva antiteórica que comparte con Fish. En definitiva, el debate en el que se enmarca es el que se cuestiona la relación que el intelectual contemporáneo siente en relación con la filosofía la política y su papel en ambas<sup>276</sup>. Aquí, entraría la ya aludida y desarrollada crítica, que tacha de irresponsable a la deconstrucción efectuada por Thomas MacCarthy<sup>277</sup>. Y como no, tendríamos que resaltar la opinión de algunos que como Richard Wolin, catalogan a Derrida de dogmático y obsesionado por la indecibilidad, lo que lo incapacita para la acción<sup>278</sup>. Ante esto quizás cabría escuchar a Derrida, cuyo objetivo es esclarecer la relación entre este particular de la decisión y la universalidad de una regla de acción política y social:

“Thought, requires both the principle of reason and what is beyond the principle of reason, the *arche* and *an-archy*. Between the two, the difference of a breath or an accent, only the enactment of this “thought” can decide. To claim to eliminate that risk by an institutional program is quite simply to erect a barricade against the future. The decision

---

272 Toda esta temática puede seguirse con claridad meridiana en, R. Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

273 Ch. Norris, *Teoría acrítica: posmodernismo, intelectuales y la guerra del golfo*, Madrid, Frónesis, 1997. Esta obra es esencial para conocer las críticas izquierdistas a Rorty y a la postmodernidad en general. También *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?*, Madrid, Tecnos, 1998

274 F. Jameson/S Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

275 P. A. Bové, *En la estela de la teoría*, Madrid, Cátedra/Frónesis, 1996.

276 Un estudio, escueto y completo al respecto es el firmado por Francisco Martorell Campos, “Elogio de la lectura: Filosofía y política en la divulgación pragmatista de Derrida” en la web Tertulialatina: [http://www.tertulialatina.com/Archivo/index.php?option=com\\_content&task=view&i](http://www.tertulialatina.com/Archivo/index.php?option=com_content&task=view&i)

277 Thomas MacCarthy: “The Politics of the Ineffable: Derrida’s Deconstructionism”, in the *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, Nos. 1-2, (1989-90), nº. 64

278 Richard Wolin: *The Terms of Cultural Criticism*, Columbia University Press: New York, 1992



of thought cannot be an intra-institutional event, an academic moment. All this does not define a politics, no even a responsibility.”<sup>279</sup>

De nuevo nos encontramos ante la lógica de un “entre”, de una mediación que combine la necesidad de una legislación, de una norma positiva, y que tienda puentes entre las diferencias; pero que al mismo tiempo sea fiel a la misma “anarquía” (entendiendo anarquía como contingencia específica de nuestra existencia), de la que parten. Derrida no persigue la disolución del orden, de la ley, o del derecho; lo que si sostiene es la necesidad de replantear que entendemos por ello, y de este modo agilizar procesos de entendimiento que, a diferencia de las doctrinas dialógicas, no se articulan mediante una racionalidad, que en la persecución de un consenso pueda establecer parcelamientos de aquello, lo político, que denominaríamos, de acuerdo a esta acotación, como lo “correcto, serio, ordenado”; lo que supondría una nueva suerte de exclusión, tal y como critica Mouffe<sup>280</sup>. Aún cuando esto venga mediado por la inclusión de los procesos de tolerancia. Esta es la crítica principal que autores como Chantal Mouffe, Laclau, Derrida (aunque en sus últimas entrevistas afirmaba un notable acercamiento a Habermas<sup>281</sup>), realizan a Habermas. Estos pensadores, a pesar de su crítica al racionalismo y al universalismo, se sentirán fuertemente comprometidos en la defensa del aspecto político del Iluminismo, el proyecto democrático. Por ello podemos afirmar que su desacuerdo con Habermas no es político sino teórico. Comparten su compromiso con la política democrática, pero consideran que la democracia no necesita fundamentos filosóficos, y ante todo, que no es a través de un fundamento racional como pueden reformularse sus instituciones.

La fuerza política de la obra derridiana radica en su obvio compromiso social, que hace de la reflexión acerca del fenómeno político en sí, un principio de reflexión teórico-práctico que persigue: a) una actitud ético vital: que conlleva la reformulación del consentimiento

---

279 En Beardsworth, R., *Derrida & the Political*, Routledge, London, 1996. pág. 107.

280 Mouffe, Chantal: *Deconstrucción y pragmatismo*, ob. Cit, pp. 13-33

281 Nosotros recuperaremos esto para conjugar las visiones de estos dos autores, a nuestro juicio imprescindibles. Este punto lo desarrollaremos en el tercer apartado de nuestras tesis (correspondiente al segundo bloque). Por lo tanto no hablaremos de ello en este estudio.

tanto en la vertiente de “quién” consiente, como de “qué” se consiente; por lo tanto una crítica al modelo de legitimidad y de poder; y b) partiendo de ello, una estructuración político democrática que se abra a esta actitud, anticolonialista, antiimperialista, y prodemocrática.

La obra derridiana se descifra, a nuestro juicio, como una reflexión de nuestro tiempo y para nuestro tiempo, sin que por ello sea presa, como algunos querrían afirmar, de una moda. En un contexto como el actual en el que los tiempos nacionales, y las sempiternidades culturales, parecen abrirse al origen telúrico expuesto por un Jünger en paro, es necesario tratar de otra manera y con otra actitud los problemas que acontecen en nuestro mundo. La deconstrucción con su apertura escatológica radical al otro presente en nuestra tradición, podría ser descifrada con un pragmatismo ironista, más fiel y propio, que el pragmatismo de Rorty; pues podríamos sostener que el pragmatismo en su base solo podría ser deconstructivo.

Por ello, la pregunta por la mediación entre la universalidad de la regla y la particularidad de la decisión, nos ha arrastrado a la confrontación entre Derrida y Rorty. Lo que quiere decir, a la confrontación en el interior mismo de la noción de ironía.

### 5.2.2 Compromiso democrático: Derrida versus Rorty.

Rorty, frente a Descartes, sitúa a Bacon en una declaración de intenciones; esto es, sitúa la “autoafirmación” frente a la “autofundamentación”. ¿Pero de donde parte Rorty? En realidad, sus obras son un claro alegato a favor de la realidad como medio único. No debemos confundirnos ante esto, y decir que Rorty es un “realista”, lo cual nos llevaría a caer en una tradición dualista que Rorty critica duramente y que cree estar todavía muy viva en los presupuestos de la filosofía del “giro lingüístico”. Según Rorty la filosofía analítica creyó que mediante la sustitución de la referencia “mente” por “lenguaje” estaba realizando un cambio sin precedentes; sin embargo no han hecho más que reproducir y caer presa de los mismos pseudoproblemas y vicios que ella misma había denunciado; así, Sellars habla de lo dado, Quine de la oposición analítico-sintético, y Davidson de la confrontación entre “esquema lingüístico y contenido real”. Por descontado, lo que Rorty está criticando son los

esquemas representacionalistas, mediante los cuales la filosofía siempre ha estado inmersa en la persecución de una teoría que *representase adecuadamente* a la realidad. Esta noción de representación ha llevado a la filosofía a exceder sus labores, creyéndose, en último término, la jueza y fundamento de todas las demás ciencias, ya que en ella aparecerían los principios constituyentes del discurso científico. De esta manera la filosofía sería *Wissenschaftslehre*, fundamento y jueza de las ciencias y de si misma<sup>282</sup>. Será precisamente por ello, por lo que Rorty dice, que las “revolucionarias” propuestas de la filosofía del lenguaje, mediante las cuales se asimilaba “problemas filosóficos” con “problemas lingüísticos” volvían a reproducir los parámetros de la “filosofía representacional”; es así como la filosofía analítica se enfrenta a la búsqueda de un “lenguaje apropiado” que diera respuesta a una adecuada “teoría del significado”; volviendo a reproducir la noción de “filosofía” como conexión con el mundo representado, siendo entonces fundamento de la naturaleza y del conocimiento humano. Por lo tanto, de nuevo la filosofía lingüística poseería los criterios informadores del fundamento y de la justificación del conocimiento verdadero. Tanto el pensamiento continental, como el pragmatismo y la filosofía postanalítica, coinciden, piensa Rorty, en su rechazo radical de esta forma de ver las cosas. No les interesa “como es el mundo verdadero” sino, de acuerdo con el título del libro más célebre de Nelson Goodman, las *Formas de hacer mundos*.

Rorty establece una revisión de la historia de la filosofía occidental, observando la conexión entre ciencia y verdad; lo que permite recuperar la noción “pragmática” de ciencia que está presente en Bacon. Rorty aboga por un concepto de ciencia “útil”, entendiendo ciencia como *instrumento* que nos sirve para estar en contacto con el mundo, pero un contacto en el cual no se persigue una noción de “representación” o “correspondencia” objetiva con la realidad, como si existiera una base ontológica que fundamentase nuestra ciencia; esta visión será considerada como una fábula. Por lo tanto, el progreso científico es visto como la capacidad humana de adaptación al medio, como la capacidad de posibilitarnos una vida más cómoda y llevadera por nosotros mismos. Esto nos lleva directamente a la idea rortyana de entender la ciencia como “construcción” cultural, solidaria con los parámetros de una

---

282 Rorty, R: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 145

época y espacio vital determinado; la ciencia de esta manera abandonaría su posición (que el denomina reliquia metafísico-epistemológica), de receptáculo en el cual cobran cuerpo los únicos resultados aceptables para nuestra vida (vemos las influencias manifiestas de Kuhn y Feyerabend). En contraposición al léxico de realistas, analíticos, fisicalistas y esencialistas, Rorty propone un nuevo método de investigación acorde con la democracia secular que desea; este método es la recontextualización. La recontextualización sustituye la metafórica de la verticalidad –profundidad, latente, subyacente etc. – por la metafórica de la amplitud. Si vemos la indagación intelectual a la manera de una redescrición a gran escala consciente y deliberada, la ciencia pasará a ser vista como la empresa caracterizada por una meta; la inclusión de un número cada vez mayor de datos que haga posible la formulación de descripciones más útiles de la realidad. En moral, la recontextualización se mueve con el fin de aumentar la simpatía, la incorporación de nuevos grupos humanos al pronombre “nosotros” que aminoren la exclusión. En uno y otro caso el “criterio de validez” de los vocabularios es la capacidad inclusiva que ostentan, y no su presunta aproximación a la naturaleza del mundo o del hombre.

Es en este punto donde Rorty confronta los términos “objetividad” y “solidaridad”. Con ello quiere resaltar el hecho “físico-cultural” de que la ciencia no posee una objetividad neutra que nos acerca a la verdad con su “fundamento”, sino que la ciencia, al igual que cualquier otra faceta “social”, está inmersa en una cultura y comunidad determinada, con la cual es “solidaria”. Por ello argumenta que nuestra idea de una objetividad y racionalidad transculturales, absolutas, es una pretensión infundada, que solo busca convertir la caracterización occidental objetividad-racionalidad en manifestación de la Objetividad-Racionalidad misma. De ahí que de manera pragmática, sustituya *conocimiento verdadero* por *conocimiento mejor*. Esto nos conduce a su caracterización “etnocéntrica” de la objetividad. Objetividad solo puede entenderse como acuerdo entre diferentes visiones pragmáticas derivadas de las diferentes culturas y su relación con el mundo. Por lo tanto solo podemos confiar en que las pautas de nuestros propios criterios de racionalidad puedan ensancharse para conseguir coincidencias básicas con los miembros de otras comunidades epistémicas,

algo que solo pueden lograr el diálogo y la comunicación entre los diferentes participantes de culturas y áreas conversacionales diversas.

Desde estos presupuestos, Rorty distingue entre discursos normales y discursos anormales. Los primeros serán los discursos científicos en los cuales es posible llegar a un acuerdo; mientras que los anormales serían discursos que, por sus características más particulares, no son propensos a un acuerdo fácil y objetivo ( filosofía, ética, arte...); pero tanto los discursos normales (científicos), como los anormales (no científicos), están en un mismo nivel y son igualmente necesarios, diferenciándose únicamente por su capacidad de acuerdo solidario.

Precisamente desde esta noción etnocéntrica de solidaridad, con una salida pragmática, Rorty establecerá una diferenciación útil, entre “relativismo” y “etnocentrismo”. El “relativismo” articula la “diferencia cultural” desde la noción de verdad objetiva; es así como reducirá el discurso cultural a un discurso acerca de la posibilidad de estas culturas de representar la verdad y objetividad, cayendo entonces el relativismo en el discurso metafísico-epistemológico. Sin embargo el “etnocentrismo”, no pretende una justificación mas allá de los parámetros culturales y sociales en los cuales la teoría está enmarcada; abandona por lo tanto la pretensión de justificar las teorías y su noción de “verdad”, mas allá de la “construcción” teórico-cultural; no busca fundamentos ni trascendencias universales. Para el pragmatismo etnocentrista, no puede darse otra objetividad que la solidaridad que lleva al acuerdo entre los pertenecientes a una cultura epistémica dada<sup>283</sup>.

Así pues, Rorty defiende una concepción del lenguaje muy cercana a Wittgenstein, donde lo que se persigue es una des-fundamentalización del lenguaje, abogando por un tratamiento que sea consecuente con la desnuda presencia de los diferentes parámetros lingüísticos que ponemos en práctica en un tiempo dado de nuestra historia, que sirvan de instrumentos útiles para habérmolas con el mundo. Es así como el lenguaje, entendido como *instrumento*, es incompatible “con la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas significados”, que el lenguaje tendría como función expresarlos y con la idea de que hay

---

283 Rorty, R: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra, 1989.

cosas no lingüísticas llamadas “hechos” que el lenguaje tendría que “representar”<sup>284</sup>. Desde esta concepción de “lenguaje instrumental”, Rorty hará una lectura de la cultura occidental, una cultura en la cual el lenguaje y su uso, como instrumento, ha ido conformando una especie de conversación o “monólogo” cultural en el cual se han intentado dar diferentes respuestas, cayendo en un uso metafórico del lenguaje, que conforma una “narratividad”, cultural-filosófico y científica, en la cual se ha intentado dar reflejo y representación a aquello que se tenía en frente como realidad plena. Por lo tanto la cultura occidental ha sido una metáfora, cambiante y discontinua en la cual la verdad ha sido “narrativizada” y filtrada por la verdad que se creía latente en los discursos.

Solo podemos entender su reflexión acerca del “final de la filosofía” si atendemos a lo anteriormente dicho, ya que para él, es necesario un replanteamiento de cómo podemos filosofar hoy en día. De nuevo se recurrirá a la noción de construcción, solidaridad y etnocentrismo que ya hemos presentado; con todo ello la filosofía dejará de estar enmarcada en lo que podríamos llamar “vía de la Verdad”, ahora la filosofía es cultural, temporal, por lo tanto la filosofía no es un receptáculo último de la verdad primera; la filosofía es contingente. La tarea de la filosofía será la de *inventar y proponer* “métodos nuevos, interesantes y fructíferos de pensar sobre las cosas en general”, asimilando esta función a una actividad creadora edificadora que recogería en gran parte el sentido poiético griego. Así, podemos observar, se estaría pasando de una *filosofía-descubrimiento* (representación, desvelamiento, verdad), a una *filosofía-propuesta* (desde la noción solidarista-pragmática).

Para Rorty, la pretensión normativa de validez universal es un residuo derivado del platonismo, que nos conduce al supuesto de que existe en los seres humanos “un núcleo central, antihistórico, y no contingente (la razón, la humanidad)”, a partir del cual determinadas instituciones sociales y políticas pueden quedar justificadas; quedando la identidad privada relegada a la identidad universal fundamental de la moral. Ante esto, señala hay que separar la identidad moral del ciudadano de la búsqueda de autonomía privada. No significa que no tenga sentido hablar de obligaciones morales, siempre que “obligación moral” sea un concepto

---

284 Rorty, R: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.

visto en función de las normas imperantes, en un tiempo dado en una sociedad determinada; por lo que la universalidad del lenguaje moral depende de la validez intersubjetiva, es decir, de la aceptación que un vocabulario moral dado tiene en una comunidad concreta y entre los que participan de un conjunto semejante de intenciones morales. La obligación moral es negación de todo universalismo metafísico, convirtiéndose en mera solidaridad con los que participan en los ideales de la democracia liberal y en la posibilidad de que tales ideales sean objeto de redescrición y de reformas graduales. Sin embargo, Rorty hace hincapié en el hecho de que en las sociedades actuales “las diferencias tradicionales (de tribu, raza, costumbres), carecen de importancia cuando se comparan con las semejanzas en relación al sufrimiento y a la humillación”, lo cual da pie a sentirnos comunitarios-con y a situar gradualmente en la órbita del “nosotros” a gentes muy diferentes de nosotros.

En relación con esto, son notables las críticas que Mouffe, Laclau y Critchley dirigen a Rorty, en especial en su obra *Deconstrucción y pragmatismo*, donde atacan acertadamente la defensa a ultranza de la democracia liberal que Rorty lleva a cabo, a pesar de la presumida contingencia del acontecimiento político. Lo mismo harán con su noción de banalización que quiere prescindir de cualquier enjuiciamiento filosófico acerca de lo político, abogando por una formulación política en la que lo útil no es la reflexión teórica sino las pequeñas reformas encaminadas a solucionar conflictos (lo cual no sabemos como puede ser separado de una reflexión acerca de lo útil). Esta canalización mediada por el compromiso antiesencialista de Rorty en ocasiones produciría un menosprecio por cualquier tipo de creencia o compromiso que quisiera ser pleno; y lo que sería más grave, parece, como muy bien resalta Laclau, no ser un mecanismo eficaz ante el sufrimiento real de muchas personas<sup>285</sup>. Por último, la dicotomía público/privado es otro de los modelos rortyanos echados por tierra, en la crítica de estos autores. La dicotomización tan diáfana y radical que Rorty traza entre lo público y lo privado, además de encajar de una pieza con el nefasto eslogan de “la muerte de las ideologías” y con la imagen del intelectual ensimismado, presenta graves lagunas. Chantal Mouffe argumenta que es “la rígida distinción de Rorty entre lo público y lo privado lo que

---

285 *Ibid.* p. 126-134

no le permite ver la complejidad de la trama entre las dos esferas y lo que le lleva a denunciar cualquier intento de articular la búsqueda de la autonomía individual con la cuestión de la justicia social<sup>286</sup>. Defender la existencia de dos ámbitos tan nítidamente separados uno del otro supone ignorar la permanente contaminación, hibridez e interdependencia de ambos, obviar el lema feminista “lo personal es político”, caer preso de los clichés del pensamiento político más discutible.

Habría que preguntarse, junto a Simon Critchley, como es posible ser un ironista nietzscheano en la esfera privada, lo que significa concebir a la democracia y los principios liberales como síntomas del instinto de venganza y resentimiento, y liberal en la esfera pública, donde se actuaría de acuerdo a esos principios. Eagleton con ironía y acierto, sostendrá que la distinción entre lo público y lo privado, la ironía y la solidaridad, reproduce la lógica metafísica que, sorprendentemente, parece no preocupar a Rorty:

“la creencia de que una minoría de teóricos monopolizan un conocimiento basado científicamente en cómo es la sociedad, mientras el resto de gente está sumida en una conciencia falsa o poco clara, no encaja particularmente en una sensibilidad democrática. Una nueva versión de este elitismo es la propuesta por la obra del filósofo Richard Rorty, en cuya sociedad ideal los intelectuales serán «ironistas», es decir, practicarán una actitud caballeresca y distante hacia sus propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio.”<sup>287</sup>

Respecto a los procesos de inclusión, como ese irse acercando a nuestro modo de ver las cosas, Rorty defiende en el contexto de universalización de los derechos humanos tratado en su estudio “Human Rights, Rationality and Sentimentally”, que este proceso de acercamiento no podrá lograrse mediante una formulación trascendental, sino que se precisa una educación de nuestros sentimientos que acerquen nuestras perspectivas. Ante esto, Mouffe da crédito en gran medida a esta estrategia, pero en seguida critica el grado de complacencia que esto supone con los sentimientos liberales, y la carencia de profundidad en la complejidad de nuestras sociedades por parte del análisis rortiano<sup>288</sup>.

---

286 *Ibid.* p.15

287 Eagleton, T: *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, pág 31-31

288 En nuestro país, Rubio-Carracedo, mantendrá que es obvio que la nueva cosmópolis no puede construirse



Después de haber presentado la estrategia de Rorty, comprendemos como su respuesta a la pregunta que regula este apartado de nuestra reflexión; aquella que se pregunta por ¿cuál es la línea de mediación entre la universalidad de la regla y la singularidad de la decisión?, se centra en la cuestión singular de la decisión que, curiosamente en su lectura, es universalizado bajo los conceptos de solidaridad, verdad y etnocentrismo. La pragmaticidad de nuestra existencia es descifrada desde la perspectiva inconmensurabilista, lo cual a pesar de las críticas habermasianas que luego veremos, no tendría que suponer un problema; a no ser porque en la lectura de Rorty, esta inconmensurabilidad podría leerse como complaciente con nuestras estructuraciones, que solo deberían ser cambiadas desde nosotros, con nuestro beneplácito, y teniendo clara nuestra supremacía, ante esto Hillary Putnam, responde que “la democracia que tenemos no es algo para ser despreciado, pero tampoco con lo que sentirse satisfecho”.

Según Rorty, Derrida seguiría la estela abierta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual la filosofía se convirtió en un comentario interminable de textos legados por la tradición, en un deseo de modificar nuestra comprensión previa del discurso de la filosofía a través de la lectura de momentos cumbres de nuestra tradición. Derrida mediante la supresión del “sentido” (como lógica subterránea) como cúlmén teleológico de la filosofía, nos abre a la libertad del signo, que muestra la radicalidad de la contingencia y de esa manera nos ayuda a escribir filosofía y no Filosofía, ya que vemos como la filosofía y la literatura soportan la misma seriedad y el mismo humor que nos posibilita la idea de un texto general sin costuras e indiferenciado. La deconstrucción, según Rorty, nos permite imaginar el aspecto de las cosas si estas no estuvieran limitadas por el modelo representacional kantiano<sup>289</sup>. Sin embargo y ante las lecturas que en USA se hacen de Derrida, Rorty entenderá que la obra derridiana, cuya esencia es la elaboración de significados estéticos y privados, corre el peligro de reproducir una especie de neoplatonismo, pues estructuras como las representadas por las nociones de

---

solo con argumentación racional, pero dirá, la educación de los sentimientos precisa de reflexión, entendida esta dentro de los parámetros constructivistas de la escuela de Erlangen, esto es mediante algún proceso de deliberación que impida que el sentimiento no sea un instrumento de manipulación.

289 Rorty, R: “Deconstrucción y estratagema” en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 85-106

logofonocentrismo son tomadas como totalidades bajo las cuales introducir toda la historia occidental, suponiendo esto una nueva clase de esencialismo, o recaída onto-teológica<sup>290</sup>. Por ello, Rorty se aferra al que el denomina segundo Derrida y que localiza en textos como “Envois<sup>291</sup>”, donde cree ver al auténtico Derrida, aquel, divertido que se ríe de la seriedad de una tradición y que queda ensimismado en la combinación de registros y significados, haciendo de la metáfora el inicio de una filosofía sin esencia. Dicho con sus palabras:

“En mi opinión, De Man y la tensión constructiva y polémica del primer Derrida (...) no representa más que una *inversión* más de una posición filosófica tradicional –una «transvaloración de todos los valores» más que, no obstante, permanece en la gama de alternativas especificadas por «el discurso de la filosofía”.<sup>292</sup>

Derrida, replica:

“Insisto mucho y sin cesar sobre la necesidad de esta fase de inversión que quizá se ha buscado desacreditar prematuramente. Dar derecho a esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérmolas con la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis*, sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra. Deconstruir la oposición, significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición (...) Dicho esto –y por otra parte-, permanecer en esta fase, todavía es operar sobre el terreno y en el interior del sistema deconstruido. También es necesario, mediante esta escritura doble (...), la emergencia irruptiva de un nuevo «concepto», concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior.”<sup>293</sup>

La deconstrucción no pretende ser una nueva religión, ni un nuevo. Descubimiento. No nos cansaremos de repetir, que la deconstrucción es ante todo una pregunta acerca de cómo vivir, y acerca de cómo heredar. Ahora bien, lo que Rorty parece obviar es el contenido y finalidad de la filosofía de Hegel, porque de no ser así, no se comprende la equiparación de un autor como Derrida con otro como Hegel (para bien y para mal). Quizás esto se produce

---

290 de Man, P: “Retórica de la ceguera: Derrida lector de Rousseau” en Manuel Asensi, *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco, 1990. Las citas corresponden a las páginas 185 y 188 respectivamente. Aquí de Man considera que Derrida falsea al ginebrino, no teniendo en cuenta el contexto significativo de su obra, así como su complejidad; llevando esto a tal extremo que acaba por “falsear” a Rousseau, con tal de poder establecer su sometimiento al logocentrismo. Eagleton, desde otro punto de vista, también pone en evidencia el pseudohistoricismo que se deriva del antilogocentrismo. Ver el apartado “Historias” en; *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997.

291 Derrida, J: *La carte postale*, ob. cit

292 R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, pág 166

293 J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977, pág 54-55.

como resultado de la obcecación del norteamericano con buscar similitudes, y con mantener su separación entre público y privado.

Es curioso, por otra parte, como Rorty “olvida” las últimas obras de Derrida -a nuestro parecer toda la obra de Derrida posee una apertura ético-política- donde la temática y reflexión es “crudamente” política. A nuestro juicio, Rorty cae en gran medida prisionero de sus propias afirmaciones, pues pretende limitar el ser de algo desde un argumento filosófico, para al final acabar realizando filosofía de la Filosofía.

Pero antes de presentar nuestra propia respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de encontrar una línea de mediación entre la universalidad de la regla y la singularidad de la decisión, nos gustaría presentar (de manera simple y esquemática) las respuestas de Critchley y Laclau a esta cuestión, así como a la visión, para ellos pública, de la obra Derridiana.

#### *La problemática “moderna” en torno a la legitimidad-legalidad*

Tanto Critchley como Laclau responderán con convicción a las críticas de Rorty, y su negativa a ver en Derrida un autor público. Sin embargo sus caminos son muy diferentes. Como ya hemos indicado Critchley, argumentará que la obra derridiana puede ser descifrada en términos levinasianos, y que su “publicidad” radica en su lectura ética como relación con el otro, una experiencia ética primordial que nos impone un cuidado y preocupación por el otro, así nos dice:

“la ética no es una obligación hacia el otro mediada a través de una universalización de máximas formales y procesadoras, o cierta apelación a la buena conciencia; más bien –y esto constituye lo verdaderamente provocativo en Levinas- la ética se vive en la sensibilidad de una obligación corporal hacia el otro. Dado que el yo es sensible, es decir vulnerable, pasivo, susceptible de ser herido, de sufrir ofensa y dolor, pero también abierto al movimiento de lo erótico, el yo es capaz o es digno de la ética.”<sup>294</sup>

Desde esta base ética, Critchley presenta a Derrida como un filósofo público, y es más, argumentará que, si Rorty define lo privado como el estar preocupado con “proyectos

---

294 Critchley, S: *Ethics, politics, subjectivity*, ob.cit, p. 64. Citado en Crespo Perona, Miguel Ángel: “¿Un sujeto desmembrado y ético-políticamente responsable? (sobre Ética, política y subjetividad, de Simon Critchley)” en *Daimon*, nº19, 1999, 165-170

idiosincrásicos de autosuperación”, mientras que lo público es definido como “tener que ver con el sufrimiento de otros seres humanos”, entonces por la definición rortyana de “publicidad”, Derrida se mostraría como un autor con todas las características de un pensador público. Esta concepción ética, dirá Critchley, vendrá determinada por la noción de justicia en Levinas en su obra *Totalité et infinte*, donde la justicia funciona como un sinónimo de la ética; siendo Derrida heredero de ella. Sin embargo esta noción de justicia levinasiana será transformada y relacionada con una perspectiva política en la otra obra de Levinas, nos referimos a *Autrement qu'êre ou au-delà d l'essence*<sup>295</sup>. Critchley afirma, que el hecho de que Derrida adopte un concepto de justicia ético y no político de Levinas no significa que la concepción derridiana de la justicia sea apolítica.

Por lo tanto la respuesta a nuestra pregunta acerca de la mediación entre lo universal y lo particular es derivada y focalizada en una propuesta ética. Este será el camino seguido por Simon Critchley. Nosotros, ante esta afirmación matizaremos: a) que la noción de justicia en Derrida posee una gran cantidad de componentes de crítica política a pesar de que en *Fuerza de ley*, es cierto, establece una vinculación con la noción levinasiana de infinitud como justicia; de lo cual sin embargo, a nuestro juicio, Critchley saca demasiadas conclusiones, ya que esto es cierto en esta obra, pero la noción de porvenir, de espectro, de democracia, son tratadas como componentes cuasi-fenomenológicos que articulan una reflexión acerca de las diferentes posibilidades del acontecimiento y experiencia política. Esto se puede observar en gran parte de sus estudios a lo largo de toda su obra, y a partir *El otro cabo*, la reflexión política es manifiesta y persistente, sin que por ello quepa hablar de un giro político en su obra; esto nos lo dice el propio Derrida:

“...lo que yo propongo aquí –afirma Derrida, refiriéndose a su pensamiento de las últimas décadas– no dibuja ningún *ethical turn*, como ha podido decirse, lo mismo que tampoco lo hacen las anteriores alusiones a la responsabilidad, a la hospitalidad, al don, al perdón, al testimonio, etc. Intento únicamente llevar adelante con cierta coherencia un pensamiento comprometido desde hace tiempo con las mismas aporías. La cuestión de la ética, del derecho o de la política no surgió ahí de improviso, como a la vuelta de la esquina. La manera en que es tratada no siempre es, por lo demás, tranquilizadora para una moral –y quizás porque la pide demasiado-.”<sup>296</sup>

295 Levinas, E: *Autrement qu'êre ou au-delà d l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974

296 *Papier Machina*, Galilée, Paris, 2001, p.306

De esta manera y en segundo lugar b) Morag, entiende que Derrida puede establecer una reflexión acerca de las condiciones de experiencia que nos lega una tradición, abriendo esta a la “estructura” y “superestructura” de la indecibilidad, que actuaría como un codificador de nuestra experiencia, teniendo por lo tanto graves, y posiblemente beneficiosas, connotaciones para nuestra política; pues la indecibilidad sería la condición de la praxis, y de la acción; y por ello cita un fragmento de su obra *Limited Inc*: “Unconditionality announces itself as much only in the opening of context... Following this, what remains is to articulate this unconditionality with the determinate conditions of this or that context; and this is the moment of strategies, of rhetorics, of ethics and of politics<sup>297</sup>”. Morag mantiene que el supuesto “fallo” que Critchley achaca a Derrida, a la hora de poder concretizar su teoría en una política, es solo una incapacidad de no “dar visto más allá”, ya que en último término, la teoría derridiana está replanteando una crítica a los supuestos de legitimidad y legalidad en los que se asientan nuestras constituciones, y nuestros sentidos dados de lo político.

En el estudio de Richard Beardsworth, *Derrida & the Political*<sup>298</sup> se comparten estas mismas ideas. Aunque lo que nos interesa es señalar las conclusiones de Beardsworth en las que especula acerca del futuro de la filosofía derridiana:

“The first would be what one may call within classical concepts, of the political a left-wing derrideanism. It would foreground Derrida’s analyses of originary technicity, avoiding the risk of freezing quasitranscendental logic by developing the trace in terms of mediation between human and technical –the very process of hominitation– In order to think future spectralization and establish a dialogue between philosophy, the human sciences, the arts and the technosciences, this future of Derrida’s philosophy would return to the earlier texts of Derrida which read metaphysical logic in terms of the disavowal techné.

The second could be called, similarly, a right-wing derrideanism. It would pursue Derrida’s untying of the aporia of time from both logic and technics, maintaining that even if there is only access to time through technics, what must be thought, articulated and witnessed is the passage of time. To do so, this derrideanism would mobilize religious discourse and prioritize, for example, the radically passive nature of the arts, following up on more recent work of Derrida on the absolute originary of the promise and his reorganization of religious discourse to think and describe it.”<sup>299</sup>

---

297 ob. Cit, pág. 152

298 Beardsworth, R., *Derrida & the Political*, Routledge, London, 1996.

299 *Derrida & the Political*, ob. Cit., pág. 156-157

Si bien no negamos, las dos posibles conclusiones que Beardsworth apunta, nos parecen que éstas son sumamente limitadas, y que responden más a un a priori que el autor establece, que a las posibilidades reales de la obra derridiana. Efectivamente, Derrida efectúa una crítica a la tecnificación del derecho, de la sociedad, de la economía; pero la espectralidad es un concepto que va mucho más allá de una crítica a la tecnificación irracional que el modelo actual neoliberal ejercita. Ni mucho menos puede ser aceptada la exigua conclusión apuntada por él, mediante la que la “espectralidad” queda reducida a un decimonónico diálogo entre filosofía, ciencias humanas, artes y tecnociencias. No negamos que esto no sea posible, o deseable, pero creemos que este tipo de conclusiones sitúan a la deconstrucción en una suerte de torre de marfil, de la que el argelino renegaría. Lo mismo ocurre con la segunda propuesta, la del diálogo religioso; Beardsworth no es capaz de desarrollar las posibilidades del “mesianismo” en la obra, *Espectros de Marx* y ni siquiera de conectar sus propuestas con los modelos actuales de democracia. Beardsworth, podríamos aceptar que establece de modo preciso una crítica a las nociones de legitimidad y de legalidad, que son traspasados por las nociones aporéticas de justicia y ley, sin embargo no es capaz de desarrollar una propuesta alternativa. Por todo ello, nos parece una obra aceptable desde el punto de vista descriptivo, pero de escaso valor desde un punto de vista ético-político normativo.

Podríamos decir que la obra derridiana no nos da un camino, o una respuesta, pero si establece una reflexión acerca de la posibilidad política desde un componente actitudinal, que responde a la estrategia irónica y que no solo se centra en los compromisos individuales desde una noción ética, sino que articula unos principios ético-políticos desde la propia pragmaticidad, constituyendo algo a sí como reglas de argumentación desde las cuales poder establecer una política y su ejercicio –lo que podremos ver a través de las críticas efectuadas por Laclau. Mostrándose, de nuevo, Derrida mucho más pragmático que el pragmatismo, pues no se pliega a lo dado como si se tratase de un naturalismo conformista, sino que lo reformula desde su propia esencia contingente; esta sería por otro lado la realidad de una estrategia irónica.

Ernesto Laclau<sup>300</sup>, será otro de los estudiosos que acuden a la obra derridiana para clarificar su incidencia política, aunque su postura es cautelosa al respecto. Laclau no comprende como un imperativo ético (caso de Critchley) puede establecer una mediación entre la universalidad y la decisión sin supeditar siempre la decisión al imperativo ético. El establecerá como lugar de mediación entre la indecibilidad y la decisión, al sujeto (no en el sentido trascendental), que será entendido como la distancia entre la indecibilidad de la estructura y la decisión. Lo que estaría a su vez conectado con la tesis de que la dislocación es la huella de la contingencia dentro de la estructura.

El desarrollo de estas dos tesis se podría sintetizar en los siguientes puntos: 1) toda posición de sujeto es fruto de un relación estructural (de una regla), no teniendo por lo tanto un estatus trascendental, no hay sujetos sin estructura; 2) pero al mismo tiempo ninguna estructura es consistente, ya que está cifrada por la lógica de la indecibilidad, por lo que el sujeto debe de asumir un posición que nunca, sin embargo, puede ser plena; 3) esta posición de sujeto desde la que se toman decisiones conforma una identidad, que nunca podrá establecerse del todo, ya que la necesidad de ser sujetos, determinada por la indecibilidad de una estructura que al mismo tiempo nos conforma, solo puede producir efectos de identidad, esto es procesos de identificación; 4) esta identificación escinde la nueva identidad del sujeto: por un lado es un contenido particular de un ser particular, y por el otro se observa como la completud ausente de un sujeto; 5) lo que quiere decir que como la completud es imposible nuestra identidad nunca estará del todo determinada sino dislocada por la contingencia operativa dentro del sistema; 6) pero al mismo tiempo, nuestra decisión responde a la contingencia como a la particularidad de una situación dada, por lo que la libertad de su acto esta mediada por la situación, es un proceso azaroso-determinista. Por lo tanto la locura de la decisión, de la cual Derrida nos habla y presenta (por medio de las tres aporías ya mencionadas) en *Fuerza de ley*, es siempre una locura regulada.

---

300 Laclau, E: *Deconstrucción y pragmatismo*, ob. Cit 97-136; también en *Nuevas reflexiones de nuestro tiempo*, ob. Cit, pág. 41-45; y en "Why do Empty Signifiers Matters to Politics?" en Jeffrey Weeks (comp.), *The Lesser Evil an the Greater Good. The theory and Politics of Social Diversity*, Londres, 1994, págs. 167-178



Laclau sostiene que la más alta forma de racionalidad que una sociedad puede alcanzar es la de una locura regulada. Entendiendo cualquier intento de avanzar más allá como un regreso a la ideología de la racionalidad subyacente. De ahí que el pasaje entre indecibilidad y decisión no puede tener una fundamentación ética:

“Esto no es resultado de ninguna insensibilidad ética por mi parte, sino de la convicción de que ninguna dimensión ética puede derivarse de la estructura general de la experiencia. Estoy definitivamente en contra de las corrientes contemporáneas que tienden a una “etización” de niveles ontológicos. No existen desde mi punto de vista, principios éticos o normas cuya validez sea independiente de todo espacio comunitario.”

301

Laclau defenderá una lectura de la deconstrucción, en la cual su mayor problema y aportación será el de la producción político-discursiva de la sociedad. El centralizará esta aportación en el estudio de dos fenómenos políticos: la hegemonía y la democracia.

La hegemonía, como ya hemos visto, hace referencia a la relación por la cual un elemento particular asume la tarea imposible de representación universal. Así, la misma experiencia de la contingencia de lo social es lo que proporciona a la deconstrucción las condiciones de su aceptación como discurso teórico, permite a la lógica hegemónica desarrollar enteramente su potencial de dislocación y reconstrucción. De esto se desprende para Laclau que a pesar de que la “democracia” no tiene porque ser el destino manifiesto de la deconstrucción, sin embargo, es posible mostrar cómo, si se parte de la teoría democrática actual, la deconstrucción ayuda a radicalizar algunas tendencias y debates contemporáneos. Y es que como ya he dicho, y volvemos a insistir; la indecibilidad y decisión son nombres de esa tensión inerradicable y constitutiva que hace posible la sociedad política.

Nosotros, a pesar de compartir muchas de las conclusiones del argentino, si creemos que la dimensión de nuestra experiencia (en su dimensión óntico-ontológica, la cual determina nuestra visión concreta de la realidad particular, sea una estado, una región, o un barrio) nos exige determinaciones políticas y éticas; o por el contrario Rorty podría estar en lo cierto y tampoco se entendería porque asociar deconstrucción y democracia; a no ser por aquello que nos decía Derrida: la deconstrucción es la democracia. Lo que Laclau está

---

301 Laclau, E: *Deconstrucción y pragmatismo*, ob.cit., pág.121



recogiendo en su reflexión, a nuestro parecer, es el hecho de que en la deconstrucción se da una reflexión acerca del poder, poder entendido no como relaciones de mercado (Hobbes) o como relaciones de consenso (Rousseau, Rawls)<sup>302</sup>; Derrida no se plantea los valores morales como los límites o las bases que regulan nuestras relaciones, no se plantea únicamente el poder como la legitimidad que deriva de la autoridad en su capacidad de hacer cumplir la ley (Weber). El poder en Derrida se establece desde la incondicionalidad de una estructura, desde el universal indecible que debemos acotar en nuestras formalizaciones positivas, pero que sin embargo no podemos establecer al modo naturalista de Rorty, imposibilitando la reflexión y aceleramiento de las modificaciones que se muestran necesarias para dar respuesta a la realidad; aunque Rorty argumenta:

“Una diferencia entre derridianos como Critchley y deweyanos como yo, es que a Derrida le gusta poner las cosas en cuestión, mientras que Dewey insistía en preguntar: ¿Cuál es el problema? Nuestra actitud es que si no está roto, no hay que arreglarlo. Sigamos usándolo hasta que se pueda pensar en cierta clase de herramienta que pueda hacer mejor el trabajo.”<sup>303</sup>

Quizá Rorty ha reformulado la ironía en parodia, o simplemente ha privatizado tanto su reflexión que parece no atisbar lo que sucede fuera de su “mundo feliz”. La democracia debe cambiar, tal y como Robert Dahl admitía en 1985<sup>304</sup>; el proceso a pesar de sus modificaciones indudables, hace aguas, está roto, mientras la ciudadanía mira con melancolía los límites del mundo.

Claro que se nos podría preguntar, ¿Cuáles?, ¿dónde establecerlas?, y si es la democracia en su sentido indecible, ¿dónde está su lugar?, ¿Cuál es el lugar de la democracia? Precisamente, hablaremos de ello, como si de una ética de la (des)adecuación se tratase, pero para poder hacerlo es necesario recorrer un camino, que nos ayude a perfilar una respuesta a este tipo de cuestiones: en primer lugar nos debemos ocupar de las diferencias de Derrida

---

302 Un buen estudio al respecto de la ética y el poder público, es el desarrollado por Paulette Dieterlen: “Ética y poder público” en Osvaldo Guariglia *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, págs. 131-144

303 Rorty, R: *Deconstrucción y pragmatismo*, ob. Cit. pág. 93

304 Dahl, R: *A Preface to Economic Democracy*, Cambridge University Press, 1985. También en *¿Después de la Revolución?. La autoridad en las sociedades avanzadas*. Gedisa, Barcelona, 1996

respecto a la obra de Laclau y Mouffe, especialmente en lo que refiere a las relaciones que se podrían establecer entre ética y democracia, al mismo tiempo que entre democracia y legitimidad, y como no, democracia y tolerancia. Esto nos permitirá ocuparnos de nuestra segunda tarea antes de abordar esa noción compleja de ética de la (des)adecuación, nos referimos a la relación del pensamiento derridiano y el habermasiano.

Pero primero debemos de observar como las lecturas de Derrida y Laclau afectan de modos diferentes al concepto de consentimiento.

### 5.2.3. Corrientes legitimatorias: autonomía vs heteronomía (Laclau VS Derrida).

Hasta aquí hemos tratado de mostrar como la deconstrucción opera, no solo, una crítica recodificadora de nuestra tradición sino que propone un cambio substancial en nuestras prácticas políticas, culturales, y económicas. Como vimos, tanto los detractores como defensores de Derrida, desde nuestro punto de vista, muestran graves deficiencias a la hora de establecer los límites de la obra derridiana.

Nosotros defendemos: a) que la deconstrucción establece la comprensión del poder mediante el establecimiento de límites prácticos-normativos, b) lo que nos permite discernir las políticas legítimas de aquellas que no lo son, todo ello a través de la deconstrucción de los sistemas de derecho y del concepto mismo de legalidad-ley; y c) que solo la deconstrucción plantea una reforma de las estructuras básicas de lo político, mediante las que la ciudadanía alcanza paradójicamente su plena autonomía, lo que se refleja en un modelo práctico de gestión política –por supuesto no planteado por Derrida, sino en nuestra reflexión-, que radicaliza la modalidad de consentimiento.

Si queremos comprender las aportaciones de la deconstrucción a la teoría, pero también a la organización política real, creemos que es necesario acudir a un estudio donde se ponen a prueba las posibilidades mismas de la deconstrucción desde un punto de vista crítico. Nos referimos al estudio de Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*<sup>305</sup>, donde el argentino

---

305 Laclau, E., *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996. Citaremos en ingles al no existir traducción al castellano.

establecerá una serie de diferencias entre la teoría de la hegemonía y la deconstrucción en relación a la posibilidad de una práctica política. Como veremos esas diferencias se centrarán en dos aspectos básicos: a) la etización de la política que Derrida opera en su obra, y b) la imposibilidad misma de la acción política, tal y como se concibe por la teoría de la hegemonía, a partir de los presupuestos recogidos en la noción de indecibilidad.

Como intentaremos argumentar, no estamos en absoluto de acuerdo con Laclau en estas críticas, ya que la deconstrucción plantea un nuevo tipo de comprensión de la acción y relación política. A partir de aquí, nos veremos obligados a proponer tipos de corrientes legitimatorias, pues a nuestro juicio, tanto la deconstrucción como la teoría de la hegemonía, reflexionan acerca del significado de la acción política, del poder, y de la legitimidad de la democracia misma. Sin embargo ambas, a pesar de sus múltiples coincidencias, se separarán en un punto capital: la pertinencia de la ética para una normatividad de la política, lo que nos lleva a reclamar la presencia habermasiana y a establecer diferencias entre las prácticas políticas y sociales que se desarrollarían desde las diferentes teorías. Proponiendo, la teoría habermasiana y derridiana como “corrientes legitimatorias autónomas”, mientras la hegemonía podría ser encuadrada dentro de la “corriente legitimatoria heterónoma”. Ahora veamos el por qué de nuestras afirmaciones acudiendo al estudio mencionado.

Laclau aborda en esta obra una reflexión acerca del significado de “emancipación” después de que este se haya visto transformado por los cambios que sucesivamente han acontecido en el siglo XX. Desde estos presupuestos se hará cargo de la obra derridiana en relación a la noción de emancipación traducida por Derrida en la articulación de dos términos “mesianismo-nueva internacional”, centrándose principalmente en *Espectros de Marx*. Laclau aborda, en concreto esta temática en dos capítulos: “The time is Out of Joint” y “Power and Representation”<sup>306</sup>.

En “The Time is Out of Joint”, Laclau sostiene que la deconstrucción se inscribe en un movimiento secular de descentramiento, al cual el mismo marxismo también pertenece.

---

lano y al haber trabajado con el autor en esta lengua su estudio.

306 *ibid.*, pág., 66-104

Es más, señala como Derrida insiste, en *Espectros de Marx*, que la deconstrucción sería inconcebible e irrelevante si no se la relacionara con la tradición de lo denomina que “un cierto marxismo”. Ahora bien, Laclau puntualiza que la deconstrucción no solo es marxismo, sino una operación practicada en el cuerpo del marxismo, que podemos localizar en los textos de Marx que tratan de un área de indecibilidad, que en términos de Derrida es circunscrita por la oposición entre *spirit* y *spectre* y entre *ontology* y *hauntology*. Esta oposición de términos, conformará para Derrida y Laclau, la denominada “Lógica del Espectro”:

“The spectre is a paradoxical incorporation, the becoming-body, a certain phenomenal and carnal form of spirit. It becomes, rather, some thing that remains difficult to name: neither soul nor body, and both one and the other. For it is flesh and phenomenality that give to the spirit its spectral apparition, but which disappear right away in the apparition, in the very coming of the revenant or the return of the spectre. There is something disappeared, departed in the apparition itself as reappearance of the departed.”<sup>307</sup>

Según Laclau, para Derrida la lógica del espectro queda incluida en la perspectiva de la indecibilidad de la estructura, o lo que en sus propios términos se define como “dislocación estructural”. La “ontology” perseguiría una reconciliación completa de la estructura (social, cultural, política) consigo mismo, por lo tanto, una comprensión esencialista de la estructura misma. Lo mismo ocurriría con el espíritu que sería una presencia plena y reconciliada, sería la visita de la identidad plena. Laclau y Derrida proponen un tipo de comprensión diferente, debemos hablar de “hauntology”, ya que no existe una presencia plena que pueda ser establecida a modo de ontología básica de una sociedad; solo podemos establecer pequeñas comprensiones y acotaciones de la realidad, a partir de un pasado no muerto que nos visita y que reclama nuevas estructuraciones a partir de su legado, que reclama “una fidelidad infiel”. Debemos partir de la indecibilidad de base en el compromiso con una ahora incierto, a esto mismo se lo denomina responsabilidad. No obstante, sus conclusiones son opuestas.

Así, la teoría de la hegemonía y deconstrucción se asimilan en este carácter infiel respecto a la herencia, ya que ambas articulan lecturas deconstructivas del marxismo. Ambos entenderán que en la lectura del espectro marxista se encuentra la posibilidad de

---

307 *ibid.* pág., 68, cita de Derrida en *Spectres de Marx*, pág. 6 recogida por Laclau.

prevenir las lecturas triunfales del capitalismo democrático, encarnado por las hegemonías neoliberales enarboladas por Fukuyama, al mismo tiempo que se sitúan al margen de las lecturas orgánicas del marxismo.

Sin embargo, Laclau afirma que con cualquier deconstrucción existen un pluralidad de direcciones en las que uno puede moverse. Con esta afirmación comienza sus réplicas a la teoría derridiana, que será considerada como una fase inmadura dentro de la propia teoría de la hegemonía. Por ello, el argentino afirma que a pesar de no existir incompatibilidad entre la teoría de la hegemonía y la lógica del espectro, la primera presupone varios pasos que, según su criterio, probablemente la deconstrucción no estuviera dispuesta a dar. Estos pasos, se refieren a la propia lógica de la hegemonía, esto es: partiendo de la dislocación estructural y de la pluralidad existente, posibilitar la demarcación de significados flotantes mediante los que construir discursivamente una nueva hegemonía, siempre de modo precario pero lo suficientemente estable como para permitir el establecimiento de nuevos imaginarios y significados políticos. Según Laclau, la lógica de la espectralidad opera con las categorías cristianas de espíritu y encarnación, pero es incapaz de reintroducirlas en un lenguaje y en una práctica contingente, ya que Derrida sigue entendiendo al espíritu como una totalidad esencializada. Lo que el argentino sostiene, es que Derrida cae en una especie de incapacidad debido a su “obstinamiento en la indecibilidad”. Laclau entiende que aunque comparten los principios fundamentales, Derrida permanecería en una especie de fase inmadura de la hegemonía, en la medida en que no es capaz de articular formas de “encarnación del espíritu” por miedo a traicionar la lógica del espectro y su indecibilidad. Por su parte, Laclau incide en que son necesarias determinadas encarnaciones mediante las que se establezcan relaciones entre lo universal y lo particular –claro está que esto lo dice Laclau, porque Derrida en ningún momento se niega a tal cosa-. Esta relación, por la cual un particular es capaz de representar una universalidad, dando significado a la vaciedad constitutiva de la sociedad, es lo que constituye una relación hegemónica.

Según Laclau el intento, o la propuesta en este sentido más fuerte de Derrida se formula en sus estudios sobre el mesianismo. Por mesianismo, advierte que no debemos

entender directamente los movimientos –del pasado o del presente- mesiánicos, sino un movimiento ligado a la idea general de promesa:

“While it is common to both of them, with the exception of the content ... it is also the case that its formal structure of promise exceeds them or precedes them. Well, what remains irreducible to any deconstruction, what remains as undeconstructible as the possibility itself of deconstruction is, perhaps, a certain experience of the emancipatory promise; it is perhaps even the formality of a structural messianism, a messianism without religion, even a messianic without messianism, an idea of justice- which we distinguish from law or right and even from human rights – and an idea of democracy – which we distinguish from its current concept from its determined predicates today.”<sup>308</sup>

A nuestro modo de ver, la promesa no remite a una particularidad, a una promesa concreta, ni siquiera a la promesa de una liberación concreta. La promesa remite a la estructura general de la experiencia, a la cual hemos accedido mediante la deconstrucción del logocentrismo, y que se define como apertura radical al otro. Por lo tanto, es una apertura a la temporalidad contingente de la experiencia, no solo humana; por ello, la vinculación aporética entre tiempo y justicia, y el carácter irreducible de la justicia a la ley y al derecho. Esto nos conduce a la noción derridiana de democracia por venir: por venir no en un sentido teleológico regulativo, sino como relación de apertura al otro, siempre por venir. En esta indecibilidad radica la responsabilidad.

Laclau mantiene que ante esta comprensión del mesianismo se debe distinguir entre tres niveles:

1) El primero se referirá a la deconstrucción del concepto de mesianismo heredado de la religión, pero también de la tradición marxista. La deconstrucción en este nivel, procedería mostrándonos el carácter contingente de las articulaciones que han operado constituyéndose en tradición. Esto lo podemos formular en las distintas tradiciones y relaciones que se han establecido, siempre mediante formulaciones paradójicas, entre ley/justicia, verdad/historia, indecibilidad/decisión. Según Laclau, en este nivel podríamos observar el trabajo de Derrida como una intervención teórico-política que se encarga de remitirnos y de mostrar, la radical heterogeneidad de partida, frente aquellas formulaciones que pretendan un sustrato esencial.

---

308 Cita recogida por Laclau en *Emancipation(s)*, ob. cit. Pág. 73, perteneciente a *Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*; trans. Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1994, pág. 59

Aquí, Laclau se mostraría absolutamente de acuerdo.

2) Sin embargo, desde este primer nivel, Laclau observa que Derrida –de modo no muy claro- pasa a una suerte de presupuesto ético-político, por el cual todas las dimensiones previamente mencionadas acaban convergiendo en el proyecto de la democracia por venir, que a su vez es vinculada a la noción clásica de “emancipación”. Ante lo cual, nos advierte, deberíamos de ser muy cautelosos, pues emancipación no sería más que otro nombre para el mesianismo escatológico que Derrida trata de deconstruir.

Por ello mismo, deberíamos de diferenciar varios aspectos aquí: 1) si en la reformulación de la noción clásica de emancipación, se introduce este término en un lógica contingente –al estilo de la hegemonía-, entonces Laclau se mostraría totalmente de acuerdo. Aunque en este caso ya no podríamos hablar propiamente de emancipación. Pero en 2) segundo lugar, el estudio derridiano se encontraría, para Laclau ante una dificultad todavía mayor: la noción clásica de emancipación significaba algo más que la mera estructura formal representada por la promesa. Era la concatenación y síntesis de una serie de contenidos y significados que unificaban diversas luchas, ante la explotación. Discriminación, lucha por derechos humanos, etc. Todos ellos identificados, mediante una estrategia hegemónica, a partir de un sustrato que conectaba todas estas diferencias mediante un cálculo teleológico, que el propio Derrida trata de deconstruir.

3) Esto nos permite pasar al nivel más conflictivo del estudio derridiano, según Laclau. La problemática se sitúa en la comprensión que Derrida desarrolla de este fenómeno emancipatorio; ya que lo que finalmente viene a sostener es que en la sociedad demandas aisladas, injusticias, opresiones, abusos, en la realidad no se identifican con los presupuestos hegemónicos que la tradición ha establecido, sino que se articulan como un nuevo modelo emancipatorio mediante el cual se formulan nuevas formas de reagregación política, que, en muchos casos, se niegan a establecer una modelo determinado, y por lo tanto a garantizar la formalización de un nueva hegemonía. Según Derrida estos nuevos movimientos, en muchos casos de desobediencia civil, de derechos para los animales, de modo de vida, no se consolidarían como nuevas formaciones hegemónicas, ya que no pretenden una acotación

particular de lo político, sino una comprensión de lo político desde la estructura misma de la experiencia, por ello la acción política quedaría codificada desde la apertura a la diferencia constitutiva, y en ello consistiría su legitimidad. A estos grupos, Derrida lo denomina “Nueva Internacional”, no identificados con las estructuras clásicas de partido, ni regidos por un cálculo técnico de pertenencia.

El problema para Laclau surge en como se produce la transición de esta estructura general de la experiencia –la promesa- a los contenidos del proyecto emancipatorio clásico. Por lo tanto, el tercer nivel, y el más conflictivo del estudio derridiano, se localizaría en el tipo de vínculo establecido entre “la promesa”, entendida como un (post-) transcendental o (post-) ontológico (no)sustrato, y los contenidos políticos y éticos de un proyecto emancipatorio.

Lo que sucede es que en Derrida este paso se consigue mediante, lo que Laclau denomina, una “transición ilegítima”. Esta consistiría en pensar que, desde la imposibilidad de una presencia encerrada en sí misma, desde una condición ontológica en la que la apertura al acontecimiento, a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro es constitutivo, se pueda derivar un presupuesto ético que permaneciera siempre abierto a lo heterogéneo, y del que se derivaran presupuestos normativos.

Por lo tanto, para Laclau, Derrida caería en la ya mencionada etización de la política que, según él perjudica gravemente la articulación de una política real –lo mismo que sucedería en Habermas-. De este modo, no existiría conexión entre la indecibilidad estructural y una supuesta necesidad ética desde el aspecto ontológico, y como veremos en relación aspecto normativo las conclusiones serán similares:

“This does not sound much like an ethical injunction but like ethical nihilism. And if the argument is reformulated by saying that openness to the other does not necessarily mean passive acceptance of her but rather active engagement which includes criticizing her, attacking her, even killing her, the whole argument starts to seem rather vacuous: what else do people do all the time without any need for an ethical injunction? ...These consequences, however, depend on deconstruction's ability to go down to the bottom of its own radicalism and avoid becoming entangled in all the problems of a Levinasian ethics ...”<sup>309</sup>

Para evitar esto, Laclau insta a la deconstrucción a asumir la propia herencia marxista perfilada en los análisis de Gramsci, constitutivos de la teoría de la hegemonía. Pone de

---

309 *ibid.* pág. 78



manifiesto como en la tradición marxista habían operado ciertos procesos de etización de la política que había acarreado las configuraciones organicistas del partido, precisamente aquellas que partían de la posibilidad de la absoluta reconciliación de la sociedad consigo misma a través de la supresión de las formas de representación distorsionadas –Derrida y Laclau señalan esto constantemente, no solo el francés-. Para Laclau la obra derridiana borra la distinción entre lo ético y lo político, presentando el momento de lo ético-político como una unidad. Esto podría suceder de dos modos: a) en el sentido hegeliano de reconciliación; o b) en el sentido gramsciano de una politización de la ética. Esta se produciría a través de la comprensión de que los actos de institución de la sociedad son actos contingentes –Derrida señala una y otra vez este aspecto, con claridad meridiana en *Fuerza de ley*- de decisión que presuponen relaciones de poder. Esto es para Laclau, lo que da una primacía ontológica a la política y a la hegemonía como lógica prioritaria en cualquier intervención política. No es de extrañar que el argentino diga, “my optimistic reading of *Spectre de Marx* is that represents a step forward in the prosecution of this task<sup>310</sup>”. Esto es, para Laclau la deconstrucción debe de ser adscrita a un movimiento que solo podría alcanzar su propia comprensión dentro de los presupuestos de la teoría de la hegemonía, y que, por lo tanto, su tarea prioritaria sería consolidar desde su aparato teórico un proyecto democrático radical. Sin embargo, a pesar de los puntos comunes de ambas teorías sus diferencias son también profundas, sobre todo en la comprensión que mantienen de la función política, así como del tipo de sociedad que se genera desde estas dos perspectivas. Pero prosigamos con las críticas del argentino, que podrán ser aplicadas paso por paso a su propia teoría.

Laclau, desde nuestro punto de vista, en toda su obra persigue la comprensión del poder, entendido como las operaciones de acotación, formación y mantenimiento de la estructura social hegemónica. Esta comprensión del poder se sitúa en los albores de la modernidad cuando nace la política moderna, y por lo tanto la reflexión acerca del ejercicio del poder y de la noción misma de lo político. Sobre todo lo podemos encontrar en el paso de Maquiavelo a Hobbes: a) el primero centra su teoría en los mecanismos de control y mantenimiento de lo social como protección de un orden concreto; b) sin embargo la

---

310 *ibid.* pág., 81

operación teórico-política de Hobbes es, si cabe, mucho más compleja. En este caso se trata de articular y definir mecanismos de control y producción de lo social como una totalidad: por primera vez, y este es un paso crucial para la modernidad, la acción política es descrita desde su representabilidad radical.

La postmodernidad pone en tela de juicio el carácter fundante de estas representaciones y del poder que las sostiene, reduciéndolas a meras articulaciones contingentes que operan desde tradiciones y prejuicios confundidos con verdades esenciales, cuando en realidad no son más que parcelaciones y decisiones que operan en un terreno contingente e insaturable, o lo que es lo mismo, indecidible<sup>311</sup>. Esto lo hace, no para acabar con una tradición y sus mitos constituyentes, sino para relativizar sus categorías haciéndonos reflexionar sobre su significado y operatividad, lo que permite abrirnos a una nueva configuración de nuestros presupuestos culturales, sociales y económicos —claro está que aunque Laclau no lo admita, esto es ética-.

Reiterando la pregunta central que guiaba el apartado anterior, la que intentaba unir decisión, particular y universal: ¿cuál es el lugar de mediación entre la particularidad de la norma y la universalidad de la ley?, ese lugar para Laclau se encuentra en la *decisión* de un sujeto inmerso en los procesos articulatorios y discursivos de significación social, por lo que de nuevo deberíamos hablar de un sujeto semiautónomo, pero como veremos mucho menos autónomo que el Derrida -debido a la concepción que Laclau baraja como lógica de la equivalencia, y que en no pocos casos reproduce los presupuestos básicos de una sociedad heterónoma-.

---

311 Recordemos los análisis de Foucault sobre las paradojas del liberalismo: sin recurrir a las nociones de ideología o alienación —que, a su juicio, imponen una noción previa de sujeto antes de su descripción, o resuelven moralmente mecanismos que resultan más interesantes si se los ve bajo la lente de la producción, y no de la represión— el análisis de instituciones como el hospital, la fábrica, la cárcel o la escuela, harían famoso a Foucault por su descripción de la modernidad como la época que se caracteriza por la producción de sujetos concomitante a la fabricación de objetos en serie. A tal efecto, junto a las teorías liberales clásicas, la Europa de los siglos XVII y XVIII inventó una serie de códigos de individuación disciplinaria ligados a la vida escolar, militar, médica y productiva. Se trataba ya de formas «rudimentarias» de escritura disciplinaria que permitían transcribir los rasgos individuales homogenizándolos y que, según Foucault, «marcan el momento de una ‘formalización’ inicial de lo individual en el interior de las relaciones de poder»./ Así como los análisis críticos de Lyotard sobre la diferencia como lógica a seguir frente a las tesis totalizantes del marxismo ortodoxo, y su extrapolación a la relación entre lo pagano y lo racional.

Laclau sostiene que las dos teorías –hegemonía y deconstrucción– comparten más puntos en común que diferencias. Esta similitud, la ejemplifica tomando el análisis que Derrida desarrolla acerca de Husserl; en el como ya hemos explicado, el alemán subordina el aspecto formal –contingente, radical, combinatorio– *meaning*, a la necesidad de un supuesto sentido correcto, necesario y esencialista, esto es la intuición *knowledge*. A este acto de decisión, por el que la totalidad adquiere un significado, se lo denominará poder.

En este punto, Laclau afirma, la deconstrucción y hegemonía se entrecruzan:

“For deconstruction discovers the role of decision out the undecidability of the structure, hegemony as a theory of the decision taken in a undecidable terrain requires that the contingent character of the connections existing in that terrain is fully shown by deconstruction. The category of hegemony emerging other to think about the political character of social relations in a theoretical arena that had seen the collapse of the classical Marxist conception of the dominant class –the latter conceived as a necessary and immanent effect of a fully constituted structure. The hegemonic articulations were from the beginning conceived as contingent, precarious and pragmatic constructions.”

312

Por lo tanto la indecibilidad sería el nexo que une a los dos pensadores. Lo que el argentino esgrime, es que si lo social es un campo indecible, la política es precisamente la operación de acotación, la sutura siempre errática que persigue una codificación de la totalidad. A estas codificaciones determinadas por las decisiones de sujetos particulares, siempre enmarcados en el seno de un proceso social articulador, se lo denomina poder. El poder es el acto y pretensión de configurar un nuevo sentido, una nueva metáfora desde la que abordar la incommensurabilidad de la existencia.

Según Laclau debemos de ser capaces de configurar un nuevo proyecto político que respete las bases de una retoricidad constitutiva que la teoría de la hegemonía ha puesto al descubierto, permitiendo nuevos significados flotantes así como nuevas hegemonías. Solo de este modo se podrá contrarrestar la hegemonía neoliberal, y al mismo tiempo garantizar la representatividad de los grupos minoritarios. Por supuesto, nosotros debemos señalar que estamos de acuerdo con los principios, la lógica, así como la necesidad que impulsa la

---

312 Ibid., pág. 90

teoría de la hegemonía. Pero cuando comenzamos a analizar su posibilidad y su practicidad descubrimos múltiples problemas. El primero se ceñiría a la relación que desde esta teoría se establecería entre dos términos capitales: representación y consentimiento. Los dos términos tienen, como ya hemos visto, un bagaje muy largo en nuestras tradiciones, y como sabemos su “maridaje” no siempre ha sido fácil. Laclau baraja una noción de la representación que parte de su comprensión de lo social, y de la hegemonía como lógica de formación política. Sin embargo, aunque él pretende presentarlo desde otro punto de vista, no elabora una teoría acerca de la decisión, y lo más curioso es que ni siquiera hace una mínima mención a su relación con la noción de consentimiento. Cuando en realidad, lo que se está perfilando en su teoría es el desarrollo y necesidad de una nueva estructura política que implemente esto, el consentimiento. Pero, este concepto, al ser insertado en una lógica de la objetividad social articuladora, pierde capacidad –aunque sea indirectamente–, y a Laclau parece no importarle, o por lo menos no hace mención a ello.

Desde su perspectiva lo que se persigue es la construcción de un imaginario social postmoderno, y para ello deberíamos de establecer como lógica operativa los principios radicalizados por la teoría de la hegemonía. Pero: a) ¿cómo llevarlo a cabo si no es mediante mecanismos de consentimiento, y de diálogo?, ¿cómo y cuál es la función real de la decisión y como posibilitar su autonomía?, ¿no reproduce su teoría la lógica clásica de las visiones heterónomas de la sociogénesis?

#### *.Refutaciones lógicas, diferencias prácticas: deconstrucción VS hegemonía*

Si queremos responder a aquellas preguntas, y lo vamos a hacer, debemos de seguir varios pasos: 1) establecer las críticas principales que a nuestro parecer se le podrían realizar a Laclau. Esto nos permitirá especificar las diferencias que se desprenden en el ejercicio político desde una teoría hegemónica y otra deconstructiva; 2) esto nos obliga a abordar la relación que la teoría de la hegemonía mantiene con las estructuras liberales de la tolerancia. Como veremos esta fluctuará dependiendo del autor en el que nos situemos. A nuestro entender Laclau mantiene una relación moderada, mientras que Mouffe y Žižek son radicales

anti-tolerancia; 3) teniendo claros estos dos primeros puntos, será necesario plantear un proyecto real, en consonancia con las políticas actuales de corte inclusivo y plurifederal. Esto nos obligará a presentar a un autor imprescindible, Habermas. Con ello podremos comprender el sentido general de nuestro estudio: introducir la diferencia en las políticas actuales consensuales, a través de su codificación desde los presupuestos presentados en la teoría deconstructiva de Derrida.

Tanto la deconstrucción como la teoría de la hegemonía se presentan como teorías enfrentadas a aquellas lecturas orgánicas de la política, pero también a desarrollos acomodaticios con una realidad dada, con supuestos sentidos pragmáticos y correctos de lo político, por lo tanto son teorías que se enfrentan a la pretendida “necesidad natural” de las descripciones realistas.

Sin embargo y a pesar de los puntos en común, las interpretaciones y sobre todo la posible aplicación de sus estudios suponen reformulaciones dispares de nuestra realidad socio-política.

Derrida dispone la contingencia y la indecibilidad de la estructura como cláusulas de acción y ejercicio del poder, no pretende únicamente una descripción de los procesos políticos destinada a una posible alternativa política, sino una normatividad de la acción y poder, determinada por su estructura misma, esto es por su alteridad constitutiva. En este punto radican algunas de las diferencias que ahora pasamos a exponer:

a) Laclau afirmará, que definitivamente está en contra de las corrientes contemporáneas que tienden a una etización<sup>313</sup> de niveles ontológicos; ya que, según su opinión no existen principios éticos o normas cuya validez sea independiente de todo espacio comunitario. Lo que se persigue es la configuración de una nueva hegemonía, sin presupuestos éticos, sino como proceso político de satisfacción de demandas.

b) La teoría de Laclau pretende equiparar la deconstrucción con las teorías de Deleuze y sus estudios sobre las lógicas entrópicas del capitalismo, enlazándolo con su noción de

---

313 Término utilizado por Laclau para referirse a las teorías políticas que pretenden articular una práctica política a partir de “supuestos principio éticos”. Según el, autores como Habermas, y Derrida efectuarían esta operación.

“líneas de fuga<sup>314</sup>”, y con los trabajos de Hardt y Negri con su noción de “mallas de poder<sup>315</sup>”, al mismo tiempo que con la noción de acontecimiento en Badiou. Según el argentino todas ellas supondrían articulaciones previas o inmaduras de la teoría de la hegemonía.

c) Si la hegemonía se desarrolla como lógica descriptiva y como posibilidad de proyecto para alcanzar un poder que se enfrente a una hegemonía neoliberal, esto es política pero también es la operatividad de un concepto ético. Derrida no podría ser criticado por su compromiso ético, ya que está diciendo algo muy diferente a una lógica descriptiva como la hegemonía. No por ello, se pierde fuerza de análisis.

Si queremos crear una propuesta tendremos que proponer algo. Esto es, una visión del mundo, sino estaríamos en la misma formalidad que se le pretende criticar al liberalismo de Rawls, y herederos. En definitiva, la hegemonía aunque no lo quiera está “a priori” decidida desde un compromiso ético, y ello en términos kantianos, ya que las condiciones de posibilidad inherentes al propio análisis ontológico de la política se descifran en su lectura, no como una tiranía que pudiera ser, sino como un postulado de razón cuya formalidad se descifra en una instancia ética. Y ello porque la relación socio-democrática presentada por Laclau responde a un principio operativo, la contingencia o dislocación estructural que en su teoría –aunque no lo admita-, presuponen principios normativos. Es cierto que la contingencia no produciría un articulado normativo de por sí, pero en la presentación de Laclau –lo mismo que en Derrida- la contingencia sí supone la necesidad de un proyecto, de una forma de relación política, de un tipo de legitimidad y comprensión de la legalidad, y, como no, de relación entre “agentes sociales” a partir del compromiso que trascienda los solidarismos etnocéntricos –Rorty-. Desde nuestra perspectiva afirmamos que, cuando se abandona la simple descripción histórica de unos hechos, la propuesta es ético-política, y lo es por la propia constitución del hecho y necesidad apuntada. Pues, el proyecto es traducido en los términos de la contingencia, queremos instaurar un sistema de democracia socialista que contemple esta descripción de lo político; no queremos un régimen de universalidad,

---

314 Deleuze, G.: “Repetición y diferencia”, en FOUCAULT, M. y DELEUZE, G.: *Theatrum Philosophicum / Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005. Pp. 50-101.

315 Hardt, M. y Negri, A: *Multitud*, Ed. Debate, Barcelona, 2004

queremos multipolaridad. Y esto es, claramente, un posicionamiento político, pero su decisión es ética, y lo es siguiendo la propia descripción del acontecimiento político en su estudio.

d) Por otra parte, la puesta en práctica de la hegemonía como proyecto, no como mera descripción, es dificultosa y nos llevaría a estructurar una topología hegemónica en su aspecto práctico. En principio, podría producir cualquier tipo de estructuración, pero como ya hemos señalado su propósito es otro. De esta manera, nos encontramos con la ausencia de un programa, una estructura, y un modelo en todos los estudios de Laclau. Curiosamente, cuando lo que critica a la deconstrucción es precisamente el no querer instaurar una nueva hegemonía, lo que hace a su juicio inviable una práctica política.

Pero lo más preocupante es que cabe observar en sus estudios se hipoteca la función de los sujetos políticos, de su responsabilidad y de su decisión -no nos referimos al sujeto pleno y cerrado de la antropología metafísica-. Esto se desprendería de su descripción del populismo hegemónico: los ciudadanos/as simplemente responderían como actores involuntarios a los menús más apetecibles que les propusieran los gurús de turno, o las movilizaciones sociales más diversas -esto por lo menos llevando su lógica al extremo-. Efectivamente, la propuesta hegemónica no estructura de forma adecuada un análisis del ejercicio político, ni de la función de los ciudadanos: no analiza el carácter ni peso de las tradiciones, la función del liderazgo carismático, la problemática derivada de una lógica moral claramente heterónoma como la que se desprende de su teoría. Quizá esto se deba a que, a pesar de su formidable revisión del marxismo y del liberalismo, Laclau sigue anclado en el dilema, ya clásico en nuestras sociedades, entre liberalismo y marxismo. Efectivamente, este dilema existe y no puede ser obviado, pero las categorías que articulan sus relaciones tienen que ser transformadas, y en el caso de Laclau lo social -a pesar de su indecibilidad- sigue representando un carácter prioritario sobre el individuo.

e) Por la contra, la deconstrucción pretende ejercer la praxis política desde el compromiso con la acción contingente pero justa de la sociedad, y ello desde el principio de “iterabilidad” -apertura a través de la repetición- que opera en toda nuestra realidad y

nos abre desde la incertidumbre a la responsabilidad. Derrida ante el fenómeno Obama, estamos seguros que sonreiría -no queremos decir que no compartiese puntos de vista-, ya que observaría en él los procesos más clásicos de populismo, y mesianismo. La voluntad sometida de nuevo a una formalización que no necesariamente se hace cargo de una lógica política, sino populista. Pareciera que Laclau, en su respuesta a ¿qué es la política?, se olvida de la pregunta. Y es que la libertad quizá es una invención por ello, cabe imaginarla no solo hegemonizarla, y en esta imaginación cabe una emancipación desde un estrato no apropiativo, esta es la diferencia de Derrida al efectuar una relectura de Hegel y la modernidad. Si se comprende esto, se entenderá que si se quiere respetar la sola descripción política de la ontología hegemónica, entonces esto requiere de una decisión moral y política. Pues, “dejar ser” de esta manera a la política, o existe Dios, o es una decisión que antecede a esa política, y como no, toda decisión es de por sí un compromiso de acción, y por lo tanto ética. Y es que, si una política contingente parte de un suceso, “estoy vivo” surge en seguida una necesidad “vivir”, y de ésta seguramente una cuestión “¿cómo puedo aprender a vivir?”, y esta es la cuestión, ética y política más radical. Esta es la pregunta que Derrida busca responder en toda su obra, por ello reclama un derecho a la justicia, a una justicia no mediada o anquilosada por el derecho circunstancial elevado a origen, sino por la infinitud del margen, de la aporía que no posee final. Lo hace desde una certeza, aquella que en *Espectros de Marx*, expresa: “quiero aprender a vivir”, la que se pregunta en *El otro cabo*<sup>316</sup> siguiendo la sombra de Valéry “*qu’allez-vous faire aujourd’hui?*”, o la misma con la que Blanchot endeuda toda la obra de Derrida, nos referimos a aquella que se hace eco de la “locura del día” en *Políticas de la amistad*<sup>317</sup>. Derrida dice “no” desde la necesidad de responder con responsabilidad a esta “locura del día”, a esta necesidad de alcanzar una gramática posible, que formule una necesaria reforma de nuestras leyes, y modos de representar la vida. Recordemos sus escritos sobre la noción de hospitalidad -tan ligada y diferente de

---

316 J. Derrida: *L’autre cap*, Minuit, 1991, p.79

317 J. Derrida y Élisabeth Roudinesco: *y mañana que...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp.29-42



Kant, tan próxima a Arendt-, de la “nueva Internacional”, una Internacional de hombres y mujeres que saben conjugar “universalismo y comunitarismo” mediante la noción de “perfectibilidad<sup>318</sup>”. Pero la perfectibilidad es una exigencia que Derrida extiende a la acción individual, no para aniquilar la autonomía sino para llevarla más allá. No existe en su lectura la posibilidad de sucumbir a los programas políticos estratégicos, sino la necesidad de estructurar lógicas autónomas desde los sujetos, las instituciones, y la propia reformulación de la noción de soberanía. La política y su acción no se guían en su perspectiva desde presupuestos activos, sino desde la acción propia de los estados y personas que regulan su propia decisión, y para ello hay que pensar.

f) Y, curiosamente, Laclau nos dirá que la mejor forma política a la que podemos aspirar es la de una “locura regulada”, y Derrida en la que nos hagamos cargo de la “locura del día”. Por ello, tampoco compartimos las críticas a Derrida en “*Emancipation(s)*<sup>319</sup>”. El carácter del por venir parte de la contingencia, pero establece una lectura ética como compromiso a partir de una pregunta; ¿cómo aprender a vivir?, es aquí cuando la emancipación es recuperada como “por venir”. Se trata, no de abrirse a cualquier otro inconcreto -esta es la crítica de Derrida a Levinas-, sino de, siguiendo las presentaciones más clásicas de la ausencia y el doble texto, introducir lo otro en lo mismo, lo que es una cláusula de indecibilidad, el quien o la promesa -el *usage* heideggeriano-, no operan como estructuras totalizadoras, pero tampoco como simples moralidades extrapoladas. Y ni mucho menos la solución es llevar la estructura del por venir derridiano a una lectura hegemónica, pues esta es todo lo contrario de lo que Derrida está defendiendo. Tampoco de permitir la apertura contingente del otro concreto, de pequeñas aperturas particulares que resignifiquen la realidad -esto es un multiculturalismo reformado, que por supuesto es necesario-. No, se trata de algo mucho más difícil; del desarrollo de una nueva noción de bien común, que se construiría desde la base común de una indecibilidad constitutiva lo que potenciaría la responsabilidad interpersonal e internacional. Es la apertura de un

---

318 Ibid.

319 ob.cit.

particular, no a un REAL inconmensurable, sino a la propia finitud y a la propia relación con lo vital, y esto desde un carácter narrativo, metafórico e irónico. No se trata de “dar cancha” (también), sino de instaurar un sistema que posibilite el cambio sin un conflicto apropiativo constante que desembocaría en una nueva suerte de *neorrealismo*; y esto –la propia lectura efectuada por Laclau- es ética y como no, clarísimamente política.

Es responsabilidad, valentía, y aquí su mesianismo sobrevive sin ningún tipo de “estrato” ilustrado, es una reformulación de esa tradición, lo mismo que su lectura en la *Gramatología* no dejaba de ser una filosofía de la presencia, sino una lectura que mostraba como la diferencia era la que conformaba la presencia; esto es una de las diferencias con Deleuze. Por lo tanto, la política derridiana no abandona cierta carga de utopismo, ya que en realidad su teoría, no solo incide en la reestructuración de las instituciones liberales del diálogo, sino que también opera una exigencia en el seno de cada uno –sea una nación, y como no una persona-, una transformación de nuestra propia identidad, relativizándola y abriéndola a la exigencia no calculada de un encuentro con la diferencia. Se trataría de promocionar relaciones que trasciendan el mero cálculo estratégico, y que nos conduzcan a un diálogo real y utópicamente sincero, que no siempre consolidaría consensos. Como veremos el diálogo con Habermas es imprescindible, a la hora de alcanzar y dar “forma” a esta locura regulada.

g) Pero esta locura regulada, o en Derrida esta “locura del día”, ¿cómo se alcanza?: solo mediante políticas consensuales, e inclusivas de amplio espectro; y el sistema liberal las posee. Estamos de acuerdo con la necesidad de su implementación, que en esto convendríamos con Laclau. Un ejemplo claro sería la U.Europea y la necesidad de transformar sus formalidades en criterios operativos transformacionales. Pero, también, creemos que interpretar todo acceso de populismo como un fracaso del sistema es demasiado pretencioso. Accesos como los de Haider en Austria, o las extremas derechas en Francia, son mucho más complejos, responden a muchas más variables que los derivados de una interpretación lacaniana, que por supuesto puede

operar buenas lecturas. Tendríamos involucrados: la deslegitimidad de esos sistemas de representación, de esas fórmulas paternalistas, y como no la asunción, acrítica de una noción de soberanía, y decisiones económicas transnacionales irresponsables. No, lo que ha fallado, es: educación, sistemas económicos racionales, decisiones, y consensos no estratégicos; ha fallado aquello mismo que defendía el sistema liberal. Esto es lo que la gente reprocha, por ello los brazos abiertos a Obama y su retórica acerca del esfuerzo, ilusión o libertad. La poliarquía, el consenso, la hegemonía, tienen los mismos problemas y, buscan las mismas salidas. Estamos en una encrucijada de-constructivista de lo político; y aquí las ontologías lacanianas se muestran como criterios descriptivos, y en ocasiones su “pseudo-positivismo” parece traicionar, como criticaba Derrida, la posibilidad de una comprensión de aquello mismo que ellos determinan.

Al mismo tiempo Derrida no puede ser acusado, tal y como hemos visto, por Laclau de inconcreto. Derrida señalaba la necesidad de transformar las democracias y las políticas internacionales, propiciando una alternativa al destructivo realismo internacional. En *L'autre cap*<sup>320</sup>, presentaba la necesidad y posibilidad de que Europa constituyera una alternativa al sistema neoliberal vigente, incorporando los presupuestos reestructurativos en sus articulados legales y relaciones intra e internacionales. Igualmente en *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*<sup>321</sup>, como ya hemos señalado, hace patente la necesidad de transformar las relaciones internacionales a través de una revisión de las lógicas operativas en el derecho de asilo. Se busca aquí una nueva forma de solidaridad, que partiendo del compromiso entre ciudades, más allá de los mega-estados, se convirtieran en verdaderos actores políticos. Obviamente un ataque directo a las formaciones políticas realistas.

Desde estos puntos que hemos desarrollado, pueden ser entendidas las diferencias principales respecto a la comprensión política que se desprende de ambas teorías, así como del tipo de sociedad que se podría estructurar de cada una de ellas.

---

320 J. Derrida: *L'autre cap*, Minuit, 1991

321 J. Derrida : *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997

Por lo tanto ahora, ¿cómo constituir una nueva política?, ¿cómo sería?, ¿cuál sería su relación con las instituciones liberales actuales?

*.Realismo político: Soberanía y narración.*

El realismo político pretende agrupar aquellos puntos de vista que consideran las relaciones entre agentes internacionales al margen de las dimensiones normativas, y reducen sus conductas a la maximización de poder, hegemonía o influencia. Según esta teoría, compartida por autores como Tucídides, Maquiavelo o Hobbes salvando sus diferencias, parte del convencimiento de que es la forma más acertada de defender sus propios intereses. El agente, en el realismo contemporáneo se identifica con la figura del Estado y la defensa de sus intereses frente a amenazas ante todo tipo de organizaciones y poderes que puedan desplazar la centralidad del Estado. Mas ¿Cuáles son las premisas centrales con las que opera del realismo? Según Jack Donnelly<sup>322</sup> serían cuatro: (1) Primacía del poder y la seguridad en el campo de lo político; (2) una descripción de la “naturaleza humana” en términos de egoísmo e interés personal; (3) relaciones internacionales condicionadas por el paradigma de la anarquía internacional; (4) derivado de ello, se defiende la exención de las relaciones internacionales del dominio de los principios morales universales

Estos cuatro presupuestos del realismo fueron duramente atacados a raíz de uno de los conflictos más mentados en el siglo XX y que puso en tela de juicio la “intachable razón” del pueblo americano y su política en pro de la paz y libertad, y sobre todo el modelo que lo guiaba en sus políticas internacionales, esto es, la guerra de Vietnam. Como consecuencia de esta crisis, se cuestionaron las bases y optimidad del sistema realista. De la mano del Habermas de *Conocimiento e interés*<sup>323</sup>, Richard Ashley presenta cuatro tesis principales críticas con el realismo en su obra *The Poverty of Neorealism*<sup>324</sup>: (a)

---

322 Donnelly, J: Twentieth-Century Realism; en Ferry Nardin y David Mapel, (eds) Traditions in International Ethics, Cambridge University Press, 1992, pp. 85-110

323 Habermas, J: Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1982.

324 Ashley, Richard K., “The Poverty of Neorealism” in Keohane, Robert O., (ed), (1986), Neorealism and Its Critics, pp255-300

la negación de la historia como un proceso indeterminado a favor de una historia singular universalizada; (b) la negación de la práctica social a favor de una realidad sociopolítica esencializada, asentada sobre la conducta de un homo economicus idealizado; (c) una comprensión del poder estrecha e interesada reducida al cálculo de medios; (d) una comprensión de la política inadecuada, reduciéndola a una lucha utilitarista y representada como el ser estructural del mundo.

Este tipo de lectura abrió los análisis académicos a enfoques más interpretativos y post-estructuralistas.

No obstante, a pesar de las duras críticas al realismo, defensores de esta visión como Robert Tucker o Stephen Krasner<sup>325</sup>, argumentan que la historia avala su teoría, afirmando que dos de los presupuestos defendidos por su teoría son invariables: 1) el sistema internacional anárquico, 2) el derecho de autoayuda, esto es, el derecho de un estado a determinar cuando sus intereses legítimos están amenazados. A esto habría que sumar que según Krasner, la naturaleza de las relaciones internacionales es no cooperativa. Claro que esta afirmación se realiza de manera acrítica, y asumiendo curiosamente como esencial una descripción, o una narrativa, cuya retórica quiere ser descrita como contrastación y prueba empírica.”.

### .Soberanía y narración.

Lo que observamos en los argumentos neorrealistas, es la asunción de una meta narración en la que se produce una inflexión semántica a partir de seis términos: naturaleza-cultura; civilización-soberanía, narración-verdad. Esto se radicaliza a partir de 1989. Esta fecha puso “fin” a la vital y radical discusión en torno al tipo de civilización que las democracias occidentales estaban dispuestas a asumir, la caída del bloque soviético finaliza con la era de las políticas amigo-enemigo y desde entonces “el jurado ya no

---

325 Krasner, S: “Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables.” En *International Regimes*, S. Krasner (ed), Ithaca, Cornell University Press, 1983, p.10

está fuera”<sup>326</sup>; por lo que las políticas occidentales se vuelvan claramente neoliberales. Mientras la democracia pierde su función constitutiva de sentido, autores “bien pagados” como Fukuyama<sup>327</sup> se apresuran a enterrar espectros como los de Marx, eso sí para anunciar el fin de la historia. Y es que cualquier alternativa a la lectura mayoritaria era tachada de utópica, al mismo tiempo que su defensor lo era de nostálgico.

Lo que ha sucedido es que frente a las irracionalidades producidas por el sistema liberal (nos referimos a todos sus aspectos), no se ha ejercitado un análisis de los resultados que estas prácticas estaban produciendo, lo que contradice sus “políticas eslogan de eficacia y resultados”. Contrariamente, lo que se ha planteado, frente al clima de hostilidad generado por el propio sistema en la sociedad y economía global interdependiente, es una contra-narrativa panóptica asentada en un mito fundacional que encuentra su expresión y unidad en los atentados del 11S en USA. A la vez, que articula un cálculo de pertenencia fraternalista, como definitorio en la demarcación de la soberanía y su conjunto social. Sin olvidarnos de la eugenesia civilizatoria propuesta por la política de ejes en el gobierno de G.W. Bush.

Por lo tanto nos encontramos con la configuración de un imaginario-sociopolítico, cuya base se sigue asentando en la lectura realista de nuestra política; imaginario que estaría determinado por cuatro factores principales, tal y como señala Manuel Castells: a) el capitalismo industrial, b) la postmodernidad, c) la revolución de las comunicaciones y d) la democracia<sup>328</sup>.

En general, ante este panorama se han adoptado tres posturas teórico políticas principales:

1) Respecto a la primera, el monismo civilizatorio, solo diremos que recoge la postura que hemos definido con anterioridad como producto de la caída del bloque comunista y que ha encontrado su mayor expresión en las políticas imperialistas del

---

326 F. Halliday: “Los finales de la guerra fría”, en R. Blackburn, *Después de la caída*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 87, 121-121

327 Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Trd. P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992

328 Ob.cit.

último gobierno republicano en USA definida por la creación de una nueva verdad que se presenta en un texto, la “Carta de América” y la supuesta consolidación de Estados Unidos como “demos universal legitimado” y la democracia como la “religión civil” que se debe abrazar.

2) A su vez, desde el “instrumentalismo político socio-económico” que tendría en Giddens a uno de sus mayores representantes, se nos anuncia la quiebra de la filosofía y de los paradigmas que habían representado el momento emancipatorio. Es necesario que los gobiernos recuperen su función, que es la de guiar a la sociedad, la de dar respuesta ante un mundo desbocado. Para ello la democracia ya no se propone como un sistema de institución de sentido en común, sino como un sistema de contención, análisis y satisfacción de las necesidades de nuestra sociedad. Esto se lograría desde una epistemología sociológica, que nos ayudaría a conocer las diferentes partes que componen el complejo espacio de la globalización, sirviendo de este modo como guía para una sociedad. Giddens reviste con rostro humano al capitalismo, pero no se plantea la idoneidad de un modelo económico como el actual.

¿Es efectiva esta política? Teniendo todo ello en cuenta, lo que estamos es asistiendo a la construcción de una meta-narración que no puede encontrar justificación más allá de un ejercicio de potestad política, militar y económica. Ante ello surgen muchas cuestiones: ¿Acaso la justicia está de nuestro lado?, ¿nuestro sistema socio-económico no posee una relación directa con el modelo de hostilidad imperante en las relaciones internacionales? Y al responder a estas cuestiones objetivamente, y si admitimos una base retórica en nuestras construcciones políticas, ¿cuál debería ser la función de la política? Estas preguntas nos deberían invitar a la reflexión, no solo desde el punto de vista moral. Hemos indicado que los modelos político-hegemónicos encuentran su justificación en última instancia en un ejercicio de potestad, lo que por otra parte choca con nuestra bienquerida democracia. ¿Podemos efectivamente mantener nuestra hegemonía?, ¿es ilimitado nuestro poder?, es más, ¿es rentable desde cualquier punto de vista? Serán estos planteamientos los que nos sitúen en la esfera crítica de la tercera postura antes mencionada.

3) La corriente representada por las “políticas de la amistad” nos conduce necesariamente a la necesidad de concretar, de establecer, y de inventar nuevos imaginarios para nuestra sociedad. En esta posición localizamos una plataforma idónea a la hora de replantear los paradigmas clásicos con los que opera nuestra política. Aquí situamos a dos autores principalmente, Derrida y Laclau. Ambos, como ya hemos visto detenidamente, parten de la aplicación común del campo retórico al análisis político. Este análisis retórico permite reformular las grandes categorías con las que opera el realismo y toda nuestra política. Pero sin embargo, como hemos tratado de expresar, aunque comparten posiciones, de sus análisis se desprenderían estructuraciones político sociales diferentes.

Teniendo en cuenta estas diferencias, de las que nos hemos ocupado antes, sostenemos que los medios apropiados para una transformación de nuestra política que incorporase las tesis derridianas, serían: 1) implementación de las descentralizaciones estatales persiguiendo cercanía y transparencia, lo que, por otra parte, está contemplado como criterio prioritario de la UE; 2) sistemas de asociación, deliberación e inclusión en asuntos como: economía, cultura, comercio, y política institucional, esto se lograría, a través de sistemas de *governance* que hagan de la ciudad un centro neurálgico de lo político, con horizontes transaccionales y cosmopolitas, políticas horizontales, transversales y dinámicas 3) aplicación de un sistema de “fuerza legislativa estatal” a las decisiones mixtas-comites de ciudad, asambleas de distrito, comisión política, y comisión de representación económica, lo que dotaría a las políticas macroestatales de un freno alternativo a la “única alternativa” de sistemas legislativos tan pobres como las comisiones internacionales. Estudios estadísticos, y posibilidad de un ministerio supra-y-nacional de inclusión, deliberación y opinión pública, 4) un programa para implementar lazos culturales y económicos mediante estudios de viabilidad entre zonas desiguales (ciudades de África-Europa; Asia-Sudamérica, etc), potenciación de mercados regulados, cercanos y no solo macroeconómicos, “lógicas contactuales”; 5) códigos éticos que regulen las políticas de los países involucrados de acuerdo a esta noción de política contingente. A estos 5 puntos se los englobaría dentro de lo que hemos denominado “cosmopolitismo efectivo”.



De esta manera, a nuestro entender la noción de “Internacional” en Derrida podría ser incorporada a sistemas liberales políticos, que serían una plasmación de la Internacional, como proceso de constitución permanente, solo guiada por una noción de apertura emancipatoria, desde el sustrato de instituciones ilustradas pero con componentes actitudinales contingentes, aunque no hegemónicos. Se trata de establecer posiciones de sujeto diferenciadas desde sujetos situados, en un sistema de apertura a la diferencia, y consenso (indecidibles). No se busca, por lo tanto, una equivalencia, lo que nos parece poco prometedor para un proyecto político, en nuestras sociedades contemporáneas. Por supuesto, como ya hemos dicho, la lógica de la equivalencia, diferencia, y populismo, nos parecen herramientas muy útiles desde un plano heurístico, pero insuficientes.

Por lo tanto, la teoría de la deconstrucción entabla un diálogo con las instituciones liberales de la tolerancia. Estamos convencidos que solo desde este diálogo se podrá construir una alternativa sólida y real a los actuales sistemas políticos. Sin embargo debemos de aclarar un poco el significado de tolerancia en nuestra realidad política, y ello sobre todo para poder entender las críticas que a este modelo se efectúan desde la teoría agonística de Chantal Mouffe y Žižek que, como ya hemos adelantado, constituyen posturas radicales en contra de los modelos liberales multiculturales de la tolerancia. Ello nos situará en disposición de entablar el, para nosotros, necesario diálogo con la teoría habermasiana.

#### 5.2.4. ¿De la tolerancia al agonismo político?: la sombra del diálogo.

Hoy en día la tolerancia aparece como una demanda política, una virtud ética y un principio constitucional de enorme relevancia e impacto para el Estado democrático de derecho. La tolerancia se ha consolidado como una virtud pública por excelencia del sistema democrático constitucional. Y, sobre todo, allí donde no sólo puede estar amenazada la libertad de expresión, opinión y el pluralismo político e ideológico, sino incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias, costumbres o modos de

vida; o sea, en el seno de una sociedad donde no sólo se desprecia por ser diferentes, sino que se les persigue. Así surgió esta virtud en medio de pasadas guerras de religión y reaparece todavía hoy con mayor fuerza, aunque bajo otros rasgos, en las llamadas sociedades multiculturales complejas, normalmente ligado a una paradoja, ¿podemos tolerar lo intolerable?, y claro está, ¿qué es lo tolerable?

En consecuencia, el discurso de la tolerancia sigue siendo plenamente actual y necesario desde que lo abordaron con fuerza Locke o Voltaire en el siglo XVII y XVIII. Evidentemente, su contenido ha cambiado históricamente, entonces la tolerancia se refería fundamentalmente a la tolerancia religiosa. Hoy los enfrentamientos y conflictos tienen un abanico de causas y problemas más complejos: los fundamentalismos religiosos siguen activos; pero hay también otro tipo de fundamentalismos ideológicos y políticos como nacionalismos excluyentes, conflictos causados por las migraciones, las tribus urbanas, las divisiones políticas y territoriales en la construcción de los nuevos Estados. En definitiva nos cuesta aceptar lo que es diferente y distinto a nosotros, nos cuesta aceptar la enorme diversidad y pluralidad cultural en la que estamos inmersos. El individualismo posesivo junto al sistema neocapitalista ha agudizado esta tendencia generando un déficit de solidaridad, justicia y tolerancia; virtudes necesarias para construir un nuevo Estado democrático y social de derecho.

En primera instancia, podemos entender la tolerancia como virtud ético-política basada en el respeto a toda creencia, idea u opinión ajena o diferente; pero, desgraciadamente, corremos el riesgo de que haya quienes no estén dispuestos a respetar el valor de la vida humana o el principio de libertad. En este sentido, como decía Voltaire, no podemos ser tolerantes con los intolerantes. La tolerancia como principio normativo se fundamenta en la concepción de que no existe una única verdad absoluta que sea capaz de prevalecer sobre el resto de las creencias, salvo el valor de la vida y de la libertad de pensamiento y creencias. Esta dimensión epistemológica y moral de la tolerancia refleja una decidida oposición a toda forma extrema de relativismo ético, jurídico y cultural muy extendida actualmente por posiciones ideológicas postmodernas contemporáneas.

El pluralismo es una característica básica y fundamental de nuestras democracias constitucionales<sup>329</sup> construidas y erigidas sobre la tradición liberal-democrática. Nuestras democracias se fundamentan en el disenso, la diferencia, la oposición legítima e institucional siempre desde la adhesión común a ciertos valores constitucionales que marcan las reglas mínimas de juego democrático que no pueden ser quebrantadas. La tolerancia exige un respeto de esos valores fundamentales, mientras que el pluralismo los defiende, porque afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen a los individuos y las sociedades. En sociedades de fuerte tradición autocrática y autoritaria el desafío consiste en avanzar hacia un mayor pluralismo político e ideológico deseable desde el respeto a estos valores comunes de convivencia democrática y constitucional.

La tolerancia es concebida como una virtud política, moral y epistemológica; pero, sobre todo, una virtud imprescindible, ineludible y necesaria para los ciudadanos y las instituciones políticas si queremos avanzar hacia la consolidación y fortalecimiento de una democracia participativa, deliberativa y republicana<sup>330</sup>. La tolerancia<sup>331</sup>, en la tradición del liberalismo político, ha sido considerada desde una concepción negativa de libertad como no intromisión en las creencias, opiniones o visión ideológica del otro, como sinónimo de indiferencia, conformismo y apatía. En esta línea, podemos distinguir dos modelos de tolerancia: la tolerancia activa y la pasiva. La *tolerancia pasiva* es la virtud de los pragmáticos, mientras la *tolerancia activa* consiste en una actitud positiva, activa y deliberada que nos permite ejercer el derecho a expresar y difundir nuestras opiniones, convicciones y creencias, así como practicar costumbres y discrepar con

---

329 Vid. Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; Peces-Barba, G., *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984.

330 Salvador Giner considera la tolerancia más allá de su aspecto útil como conducta benéfica para una convivencia civilizada y la propone como una dimensión esencial de la concepción

331 Numerosos autores como Edgard Said, John Berger, Giorgio Agamben han afirmado que esta es la gran problemática del siglo XX. La Organización de Naciones Unidas y el Consejo de Europa declararon el año 1995 como *Año de la Tolerancia* reconociendo como la intolerancia es uno de los problemas más graves que tenemos que resolver a comienzos del siglo XXI. Existe un gran consenso (UNESCO, 1995, Conferencia Europea de Ministros de Educación, 1994, Consejo de Europa, 1989, 1995) para reconocer el papel decisivo que tiene la educación ante los problemas que existen de racismo, etnocentrismo, nacionalismo, xenofobia. A este respecto se entiende la educación como el instrumento preciso y eficaz para combatir este tipo de actitudes cada vez más manifiestas. *La Declaración de la UNESCO sobre la raza y los prejuicios raciales* (1981) establece en el art. 1º I. "Todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y tienen el mismo origen. Nacen iguales en dignidad y derechos y todos forman parte integrante de la humanidad".

otros. Aunque el problema vendría determinado por el significado y amplitud que se le de la noción de consentimiento.

Hoy nos hallamos ante un fenómeno nuevo cuyo alcance minimiza los posibles efectos de la democracia formal alcanzada. La cultura moderna se ha convertido en cultura de masas. Y la masificación- tan denostada por Stuart Mill, Simmel y Ortega y Gasset- es realmente peligrosa porque acaba por engullirlo todo en sus patrones y esquemas. En este sentido, conviene analizar y ver cuáles son los peligros fundamentales de la cultura de masas a fin de salvar las diversidades, de su tendencia a engullirlo todo.

Las conclusiones de la perspectiva social, nos acercaban a este diagnóstico. La aceleración de las comunicaciones, estrechamiento de los tiempos nacionales, consolidación de los modelos económicos capitalistas, homogeneización cultural, etc. La cultura de masas en nuestra actualidad se traduce en los parámetros de una sociedad que se define así misma como globalizada, y que se siente incapaz de resolver los problemas acuciantes que la acechan, lo que produce una sensación de miedo, ansiedad e incertidumbre.

Sin embargo, la tolerancia ya no se presenta, únicamente como un valor, un criterio prudencial, o simplemente una idea regulativa. La tolerancia se ha convertido en un criterio político que pretende servir como plataforma para el entendimiento en una sociedad multicultural; esto es, entendimiento pero también transformación de las propias ideas y modos de vida, lo que nos obliga a mencionar el paradigma del interculturalismo e incluso transculturalismo –entendiendo estos últimos como criterios comprensivos, encaminados hacia una sociedad resignificada desde una cultura en continuo contacto transfronterizo-. Pero las cosas, claro está, no son tan simples y no son pocos –nos estamos refiriendo concretamente a Mouffe y Zizek- los que señalan a las políticas de la tolerancia multicultural como las culpables, no solo de no conseguir los objetivos que teóricamente se habían marcado, sino que además las consideran un claro exponente del control neoliberal. Para ellos, el multiculturalismo y sus autores se han constituido en “sacerdotes bien pagados” de una nueva religión que, en realidad, oculta

la explotación, las reivindicaciones y demandas de infinidad de grupos minoritarios. El multiculturalismo no sería más que una cortina de humo, que permitiría creer a muchos en una nueva suerte de “*puritanismo de las buenas emociones*”, cuando en realidad su función no sería otra que la de consolidar el poder de las masas, entendido esto como el poder de la homogeneización y globalización neoliberal.

Ahora desarrollaremos estos planteamientos, con los que a pesar de compartir muchas de sus críticas, discrepamos debido a su radicalismo.

*.El agonismo político: las pasiones equivocadas.*

La pensadora belga nos propone un modelo alternativo de democracia, pensado justamente a partir de la necesidad de una expresión conflictiva del pluralismo y de la diferencia. Mouffe es consciente de que del pluralismo moderno no surge, automáticamente, ningún orden democrático. Para que esto suceda, cree necesario promocionar “formas democráticas de individualidad<sup>332</sup>”, que de ningún modo serán fomentadas mediante “sofisticados argumentos racionales” *à la* Habermas<sup>333</sup>, sino a través de un conjunto variado de “prácticas, discursos y juegos del lenguaje” que animen la “*identificación* con los valores democráticos”. Para la autora, esto es así en tanto presupone que todo acuerdo, como el que quiere promover en torno a los valores democráticos, no es resultado de la razón, sino ante todo, de una “forma común de vida”. La debilidad central de los modelos democráticos deliberativos y de los sistemas de tolerancia liberal es su tendencia a desatender el papel de las “pasiones” y de las dinámicas que rigen la formación de identidades colectivas en la vida pública.

Promover las precitadas formas democráticas de individualidad requiere –a su juicio– manipular las “pasiones”, ligadas indisolublemente a la formación de identidades colectivas. El problema que se le plantea a Mouffe en este punto es alcanzar una suerte

---

332 Mouffe, CH., *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003, pág. 84

333 *ibid.* pág. 84

de equilibrio entre los siguientes elementos: un tipo de pluralismo que quiere conservar, incluso promocionar unos principios democráticos que cree necesario defender; y alguna forma de cohesión social o de “comunalidad<sup>334</sup>” que garantice que la vida democrática no se disuelva en la pura entropía. Para describir el escenario en que estima posible este equilibrio, recurre a diferentes autores. De un lado, apoyándose en Michael Oakeshott, argumenta que un *demos* debe adoptar la forma que el filósofo británico concebía como *societas* o “asociación civil”. Es decir, la de un tipo de asociación cohesionada por un “compromiso de lealtad recíproca” y en la que rigen “consideraciones morales que especifican condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos<sup>335</sup>”. Desde la perspectiva del ciudadano, el *demos* como *societas* no estaría determinando lo que creo, sino el “cómo creo lo que creo<sup>336</sup>”. Y esto lo lograría mediante un juego de identidades superpuestas, en el que la identidad de “demócrata” se “articulase<sup>337</sup>” con otras posiciones de sujeto de modo tal, que obligase a éstas a respetar los principios y formas de acción democráticos.

Sin embargo, Mouffe es más conocida por defender un modelo agonístico de democracia descrito más frecuentemente en términos distintos de los indicados. En él subyace, además, otra organización de las identidades colectivas, pensadas no tanto como un juego de niveles, sino según el concepto de “consenso conflictivo”<sup>338</sup>. El *quid* del modelo “agonístico” radica no sólo en reconocer que el conflicto es inevitable y que, por tanto, no cabe más opción que buscarle acomodo, sino también en la intuición de que el mismo tiene, si es organizado de determinado modo, un fuerte potencial integrador. El objetivo de la democracia agonística estriba en movilizar las pasiones, para promover la lealtad a los valores democráticos. Un objetivo que se pretende alcanzar mediante la

---

334 *ibid.* pág. 69

335 Oakeshott, citado en Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999, pág. 97-98

336 Del Águila, Rafael, 2002. “Tolerancia y multiculturalismo: instrucciones de uso”, *Claves de Razón Práctica*, 125, 10 – 19.

337 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Ob.cit.

338 Este término será, posteriormente, traducido como “consenso conflictual” (cf. Mouffe, 2005: 58 y 129).

intensificación de las diferencias y las disputas *dentro* del campo de lo tolerable por la democracia. Según Mouffe, en una esfera pública vibrante la atención, al igual que las lealtades ciudadanas, se dirigirían hacia los actores democráticos<sup>339</sup>, promoviéndose, de este modo, una mayor implicación política. Paralelamente, se evitarían derivas como la identificación con posiciones fundamentalistas o de extrema derecha. La alternativa de la autora consiste, entonces, en erigir la vida democrática en torno a un “consenso conflictivo”, es decir, un tipo de conflicto que versa sobre la interpretación de principios compartidos, sobre su puesta en práctica y sobre las diferentes comprensiones que existen del bien común. En este modelo, por tanto, lo que se da es una lucha por hegemonizar unos “significantes tendencialmente vacíos” (“democracia”, “bien común”, “libertad”, “igualdad” etc.). Compartirlos en tanto que *significantes* garantizaría la cohesión necesaria. Discrepar acerca del contenido preciso de los mismos, el campo necesario para la manifestación del conflicto y la disputa<sup>340</sup>.

Detengámonos un instante en este modelo. Son varios los motivos: a) como ya hemos indicado, es el modelo defendido de manera prioritaria por Mouffe, al mismo tiempo b) creemos que en este modelo podemos observar con claridad la negativa a adoptar los presupuestos de un sistema multicultural desde su compromiso con un carácter político conflictual que ella determina siempre como la confrontación entre un “nosotros” y un “ellos”; a esta política se la denomina “política agonística”; c) la exposición de esta “política agonística” nos permitirá conectar con la noción de consenso en Habermas, que no podrá ser desechada, tal y como defenderemos, desde la propia lógica interna de Mouffe.

Para esta exposición, nos parece acertado centrarnos en una de la últimas publicaciones de Chantal Mouffe, nos estamos refiriendo a *En torno a lo político*<sup>341</sup>.

---

339 Mouffe, Ch., *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pág 37-38

340 Acerca de este modo de contemplar las “lógicas” de la identidad, véase Glynos y Howarth, 2007 (especialmente, pp. 130-131). Sobre el concepto de “significante vacío” o “significante tendencialmente vacío”, una referencia ineludible es Laclau, 1994. Desde una perspectiva menos “formalista” y más próxima al enfoque lacaniano, Laclau, 1990: 77-82.

341 Mouffe, Ch: *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007.

Esta obra nos parece interesante ya que en ella se recogen todas las críticas que la autora realiza a los sistemas multiculturalistas, así como la propuesta de una política agonística que substituya la homogeneización que a su parecer producen las políticas liberales. Si bien compartimos el sentido de su crítica, el desarrollo de su estudio y de sus opiniones, nos parece demasiado drástico, cuando no rotundamente equivocado.

Mouffe emprende su estudio con una diferenciación que podríamos catalogar como lógico-operativa. Nos referimos a la diferenciación –ya presentada por nosotros– entre: “la política” abordada desde el sentido óntico del término y con una clara orientación técnica; y la noción de “lo político”, que designaría el sentido ontológico donde se acentúa el carácter articulatorio y discursivo de la política. Paralelamente, lo político siempre se sitúa como el marco encargado de posibilitar y generar identidades, al mismo tiempo que rige lo social desde la noción dicotómica de un ellos/nosotros, amigo/enemigo, será a esta articulación del ellos/nosotros a la que demonine democracia agonística. En este punto estaríamos totalmente de acuerdo; no así en las implicaciones que se derivan de esta dicotomía.

No estamos de acuerdo en la separación tajante que se efectúa entre: “políticas del consenso” y “políticas agonísticas”. Defendemos que las políticas agonísticas, aquellas que remiten al carácter conflictual de la sociedad como presupuesto básico de la acción política, no solo pretenden un consenso básico sobre esto, sino que solo pueden ser desarrolladas desde principios operativos básicos –que ella misma indica– que permitan una articulación discursiva de los diferentes actores. Por lo tanto políticas articulatorias y discursivas orientadas desde y para fines comunes, lo que podría ser catalogado como un consenso. Solo puede crearse y adoptarse un principio agonístico desde presupuestos consensuales. El propio Derrida, a quien la autora menciona, en su obra *Fuerza de ley* intenta mostrar como las leyes del derecho no pueden ser depositarias absolutas del sentido verdadero de la justicia, que siempre desplaza y sobrepasa el cálculo de la ley. Con ello, lo que señala es el carácter necesario de la indecibilidad en nuestra comprensión de la justicia, y como no de la responsabilidad; sin embargo, apunta que una de las aporías principales que se plantea en la comprensión de la justicia es la relación que se establece entre esta



indecibilidad y la necesaria decisión. Derrida, incide sobre la necesidad de adoptar un principio discursivo que parta de la indecibilidad a la hora de concretar nuestras políticas, esto es, a la hora de acotar parcelaciones –decisiones- dentro de un campo indecidible. Pero, ¿cómo lograrlo?, obviamente, la apremiante necesidad de la decisión solamente puede ser cumplida desde un principio consensual, claro está, en el que se observe la indecibilidad estructural.

Por lo tanto, no estamos de acuerdo en que el consenso niegue el antagonismo, y el carácter conflictual de lo político. La decisión e indecibilidad pueden operar en los mecanismos consensuales, que si bien operan en la búsqueda de un acuerdo, no imponen una mismidad al conflicto (we/they). No debemos olvidar de que se trata de un proceso y las condiciones de universalización son el proceso, no así su contenido. La aporía de la decisión señalada por Derrida en *Fuerza de Ley*, a propósito del don como ley, operan en todo ejercicio de consenso, lo mismo que lo REAL político. Esto, nos obliga a diferenciar entre: consenso como término y consenso como proceso. Lo que si podemos compartir son las críticas a unas políticas concretas que se denominan a sí mismas consensuales, pero que en realidad solo usan estos mecanismos para imponer su perspectivas. No compartimos una crítica al modelo consensualista como tal, pues este no solo es necesario para el desarrollo de un modelo conflictual, como “coalición de luchas”, sino inherente al propio mecanismo we/they, a no ser que estemos adoptando el significado de política establecido por Schmitt.

Las políticas del consenso, al mismo tiempo, han sido atacadas en la obra de Mouffe por su formalidad, su obsesión universalista, así como por su carácter moral. Esto la llevará a subscribir la diferenciación entre: una noción de la democracia agregativa y otra deliberativa<sup>342</sup>, siendo la primera un mero establecimiento de compromisos en sentido instrumental; mientras que la democracia deliberativa es presentada como un vínculo entre moralidad y política desde la pretensión y creencia en la libre discusión. Mouffe argumenta que, a pesar de las buenas intenciones del criterio deliberativo, este anula

---

342 *ibid.*, pág. 12

el carácter político, ya que no contempla el escenario de antagonismo y equivalencia, propio de la política, así como la noción de hegemonía en la que desembocan. Así, con Schmitt y contra Schmitt, hará una interpretación agonística de la política que, a nuestro juicio, prejuzga la noción de consenso. En efecto, Mouffe presenta la política como el campo del pluralismo, al mismo tiempo que se encarga de definir el pluralismo desde los presupuestos Schmittianos, de amigo/enemigo, o lo que es lo mismo una suerte de antagonismo estructural:

“Desde mi punto de vista, una de las ideas centrales de Schmitt es su tesis según la cual las identidades políticas consisten en un cierto tipo de relación nosotros/ellos, la relación amigo/enemigo, que puede surgir a partir de formas muy diversas de relaciones sociales. Al destacar la naturaleza relacional de las identidades políticas, anticipa varias corrientes de pensamiento, como el postestructuralismo, que posteriormente harán hincapié en el carácter relacional de todas las identidades. En la actualidad, gracias a esos desarrollos teóricos posteriores, estamos en situación de elaborar mejor lo que Schmitt afirmó taxativamente, pero dejó sin teorizar. Nuestro desafío es desarrollar sus ideas en una dirección diferente y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo/enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático.

Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de “exterioridad constitutiva”, ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Este término fue propuesto por Henry Staten<sup>343</sup> para referirse a un serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a las nociones de *suplemento*, *huella* y *diférance...*” to refer to a number of themes developed by Jacques Derrida around notions such supplement, trace and différance...”<sup>344</sup>

Este texto es de suma importancia ya que en el se exponen los principios básicos que rigen la comprensión de Mouffe sobre la política, al mismo tiempo que la pretensión de incorporar a “su causa” a autores como Derrida. Para Mouffe la política siempre se articula como confrontación básica entre un “ellos” y un “nosotros”. Cuando esta confrontación desaparece, o no es respetada por las lógicas operativas de la política, surgen conflictos de identidad que en muchas ocasiones pueden producir hostilidades básicas, hasta el terrorismo. Esto le permitirá explicar, en una línea común a Zizek<sup>345</sup>, la emergencia de movimientos de extrema derecha en Austria con Haider, o en Francia con LePen; derivación que nos parece un tanto dudosa.

343 Staten, H., *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

344 *En torno a lo político*, ob.cit, pág. 18

345 Zizek, S.: *En defensa de la intolerancia*, trdc. Javier Eraso Ceballos y Antonio Antón, Ed. Sequitur, Madrid, 2007

Pero, por ahora nos interesa centrarnos en la mención que realiza de Derrida, pues él también se ocupa de la figura de Schmitt, concretamente en su obra *Políticas de la amistad*, en el capítulo “El amigo aparecido (en nombre de la democracia)”. Schmitt en múltiples estudios<sup>346</sup> condensa lo político, en una articulación cuya praxis es determinada desde la eventualidad de una guerra –conflicto armado–, y por lo tanto desde la dicotomización entre amigo/enemigo. Para el alemán, esta realidad ha constituido la política y las relaciones entre países, lo que no deja de ser una visión que legitima los modelos del realismo político internacional. Su crítica a los modelos liberales imperantes después de las Grandes Guerras, se centraría en la desaparición paulatina de este modelo, ya que con la desaparición del enemigo se habría perdido lo político. Efectivamente con la emergencia de Estados Unidos se estructura una nueva hegemonía, que hará de la democracia su estandarte. Sin embargo la democracia definida desde el liberalismo adopta presupuestos multiculturales, que pretenden incluir e insertar todos los antagonismos en un modelo supranacional. Con ello, para Schmitt, el enemigo se diluye en el seno mismo de lo doméstico, por lo que la hostilidad adoptaría formas de violencia inusitada como el terrorismo.

Derrida se hace eco de esta visión política, y lo hace por dos motivos principales: 1) por un lado compartiría con Mouffe la crítica a la homogeneización que los modelos liberales han propiciado, apostando por una revisión de las gramáticas y semánticas imperantes en nuestra práctica y comprensión política; pero 2) por otro lado sería muy cauteloso a la hora de establecer una alianza con los modelos “agonísticos” como el propuesto en la obra del autor alemán. Para Derrida la democracia y la política occidental en general, se han definido desde un cálculo de pertenencia, lo que se observa muy bien en su obra *Canallas*<sup>347</sup>. Estos cálculos siempre han discernido entre un ellos y un nosotros, políticas básicas de identificación como las que operaron en las cruzadas, en las políticas expansionistas de Estados Unidos, etc. Derrida mantendrá que la política debe ser repensada, pero no desde una priorización del agonismo. El franco-argelino propone la necesidad de introducir la indecibilidad en la

---

346 cabría destacar *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976

347 ob.cit.

democracia, lo que significa trascender la ubicación clásica de un nosotros y un ellos, en esto consiste la amistad en el plano político. Por ello, no extraña que titule a su capítulo quinto “De la hostilidad absoluta: la causa de la filosofía y el espectro de lo político<sup>348</sup>”; y es que, según sostiene aquí, toda nuestra política ha estado guiada por este tipo de comprensión “agonística”, que irremediablemente discierne y compartimenta a un ellos y un nosotros, por lo tanto que está guiada desde una hostilidad de base.

Según Derrida, la diferencia constitutiva, no significa que debamos de abrirnos a cualquier otro, sino que el otro está en nuestro interior, pero cualquier otro debe de someterse a la responsabilidad de esta indecibilidad. Esto articula el principio de “hospitalidad”, de “cortesía”. Se trata de abrir nuestra casa al otro, no de convertir al otro en un nosotros. Pero esta exigencia es mutua, por ello claro está, son necesarias reformas estructurales y estas deben ser de ámbito consensual a pesar de las críticas que Derrida dirige a este modelo.

Un punto común de la obra derridiana con las políticas del consenso se encuentra en su componente ético. Tanto para Habermas como para Derrida, la política no solo es una función agregativa, coordinativa, o articuladora; para ambos la política posee una función normativa. Quizás el problema principal en la comprensión de estos autores por parte de Mouffe y Laclau —como ya hemos indicado— se sitúe en este punto, a saber, en la comprensión del significado mismo de ética, que tienden a descifrar desde un sentido organicista y esencialista, cuando en la obra de estos autores está tajantemente distanciado de ello. Tanto Habermas como Derrida presentan la necesidad de recuperar un aspecto de la racionalidad que se ha perdido, sus caminos son diferentes por supuesto, pero ambos persiguen la necesidad de recuperar un ámbito de acción válido. Y ambos lo harán desde la revisión de nuestra herencia, aunque con amplias diferencias, pues no hay más que acudir a *El otro cabo* para ver como Derrida acusa a las políticas del consenso en una línea común a Mouffe:

“este discurso que pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiende por ello mismo a desacreditar todo aquello que complica ese modelo...”<sup>349</sup>

---

348 *Políticas de la amistad*, ob. cit., pág. 126

349 *El otro cabo*, ob.cit., pág. 48

No obstante, la relación entre el argelino y el alemán siempre ha sido dificultosa, o por lo menos compleja. Si atendemos a las últimas obras de Derrida encontraremos un cercamiento a las posturas habermasianas y viceversa. El consenso introducido como mecanismo articulador que profile la indecibilidad<sup>350</sup>. Derrida y Habermas, comparten el presupuesto ético, que no doctrinal, en sus obras. Frente a Laclau, Mouffe o Zizek, parecen observar mejor como las identidades no son absolutas y están abiertas a un diálogo no definitorio. Así Derrida sostiene:

“ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible, sino siempre, por el contrario, como la irremplazable inscripción de lo universal en lo singular, el testimonio único de la esencia humana y de lo propio del hombre.”<sup>351</sup>

Por lo tanto, Derrida no puede ser sumado a la visión de Mouffe, al menos sin alterar su pensamiento, y tampoco Habermas, aunque sus posiciones estarían más cercanas de lo que cabría esperar; atreviéndonos a decir que solo conjugando su pensamiento podríamos presentar una modelo teórico y práctico de democracia, realmente a la altura de nuestro tiempo.

Como ya hemos señalado, la hegemonía y el consenso, parten de presupuestos morales. Cualquier consenso por su propia lógica contiene el antagonismo, ya que se abre al diálogo -en el sentido laxo de esta palabra-. Por ello sostenemos de nuevo que no existen políticas agonísticas sin consenso, ni consenso sin agonismo. La retoricidad no es posesión de un bando, está presente en ambos, lo que nos da margen para reinterpretar los procesos liberal-institucionales. Decimos esto porque, obviamente, no estamos de acuerdo con el modelo neoliberal, pero tampoco lo debemos considerar como el depositario absoluto de los modelos multiculturalistas, lo que debemos es de reelaborar este modelo ya desarrollado dentro del marco e instituciones liberales, y no desechar la capacidad articuladora de todo el modelo consensual-liberal.

Un consenso puede, efectivamente, perseguir únicamente un acuerdo, sería una instrumentalización positivista del mismo, “consenso como término”. El propio Habermas,

---

350 Borradori, Giovanna: *La filosofía en un época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, Taurus, Madrid 2003.

351 *El otro cabo*, ob.cit., pág. 61

estaría de acuerdo con este uso, pero si le sumamos el criterio ético y político del proceso, “consenso como proceso” por el cual las opiniones pueden ser expresadas sin una finalidad preestablecida, sino como mecanismo de acción y combinación de equivalencias y diferencias, creemos que entonces la crítica de Mouffe es interna a su propio trabajo. Es imposible ejemplificar una ontología de la política con la pretensión de una modificación de las hegemonías actuales, desde una noción inherente de contingencia, sin atender a la noción de consenso. El establecimiento hegemónico de una política que se ciñera a lo descrito por Mouffe, solo podría desarrollarse mediante: a) un populismo, que no vemos posible, y que, aun dándose, internamente -aunque fuera en el ámbito del deseo, y formulaciones pasionales de la política- obedecería a un proceso de identificación que podríamos arrastrar a la misma noción de consenso, “consenso narrativo y ficcional” tanto privado como colectivo. O bien, como b) una especie de “bueno si, de acuerdo, es verdad adoptemos esta fórmula”, esto es un consenso. En este punto no queremos recuperar la “contradicción performativa” señalada por Appel, pero se podría aplicar al desarrollo de Mouffe, claro que nuestra orientación es diferente. La racionalidad ideal en Habermas, solo se formula como cuasitrascendentalidad, lo mismo que la lógica de la finitud -suplementación differanze, resto, ruina- en Derrida, Deleuze, o la propia hegemonía.

Mouffe aborda la política de los autores de la denominada “modernidad reflexiva” a los que cataloga bajo el rótulo de “post-política”, ya que estos operarían una moralización de la sociedad. A nuestro juicio, en este punto sus aportaciones son muy enriquecedoras aunque quizás demasiado comprehensivas. Se pretende hispostasiar de manera confusa: “liberalismo, neoliberalismo y moralización”. La moralización establecida por los modelos multiculturalistas del liberalismo, articularía una suerte de “puritanismo de las buenas emociones<sup>352</sup>”, lo que se traduciría en la clásica percepción de “yo soy bueno y tu eres malo” -ejes de bien y mal, imperios del bien y mal-. Nosotros estamos absolutamente de acuerdo en la crítica a la política “neoliberal” de países como Estados Unidos, pero sus críticas a Giddens y Beck -son los autores a los que se refiere- no nos parecen del todo justas. Al mismo tiempo

---

352 Témino acuñado por Francois Flahaut en *Malice*, London, Verso 2003

lo que estos autores recogen es la crisis de legitimidad de la política y el sentir de gran parte de la sociedad que sí se siente abrumada por la virtualización y aceleración de la realidad, en su sentido negativo -Baudrillard, Sanguinetti, Debord, Virilio-. Tanto Guiddens como Beck abogan por la necesidad de la política y procesos de acción civil, y como no conflictuales -aunque es completamente cierto que en el caso de Guiddens sus estudios podrían desarrollar, cuando no legitimar esas políticas moralizantes-.

No compartimos una definición de la política en la que el conflicto se traduzca en posiciones de partido, en izquierdas y derechas<sup>353</sup>. No negamos que existan posiciones de izquierdas o derechas, nada de eso; pero no podemos asumir la “substancialización de la política en estos términos”, ni los ejemplos expuestos, sin ir más lejos Heider en Austria. De nuevo reiteramos nuestras apreciaciones respecto a la heteronomía de base que desarrollan las visiones de la política sostenidas por Laclau y Mouffe.

Estamos de acuerdo en que afirmaciones tales como, “el socialismo ha muerto” son poco afortunadas, e irreales; pero al mismo tiempo deberían ser matizadas y entendidas en un contexto, en el que lo que se está reclamando es una resignificación de lo político. Por lo tanto, no confiamos en una solución que consista en volver a una política de bloques: izquierdas y derechas. En España la sufrimos y no es óptima como respuesta a una sociedad que reclama política, no izquierdas ni derechas; un ejemplo claro es el NO a la GUERRA, no fue un movimiento populista, sino democrático, donde si se dieron equivalencias entre gente de derechas e izquierdas, y un largo etc. El resultado, el partido hegemónico perdió las elecciones, ya que sus propios votantes no cambiaron el voto, pero no reconocieron la política, ni la moral desarrollada por el partido en ese momento. Por lo tanto, en esta apología del conflicto -en el que ahora no podemos estar de acuerdo; entendido como derechas e izquierdas- nosotros vemos que opera una moralización paralela a la que se señala en el neoliberalismo.

Por otra parte, la separación entre dialógico y radical es muy restringida, cuando no forzada. Desde nuestro punto de vista, cualquier diálogo, cualquier proceso dialógico real, desafía lo establecido. Estamos de acuerdo en que lo que se critica es la noción de consenso en

---

353 *En torno a lo político*, ob.cit., pág. 81

los sistemas neoliberales, pero no se puede extrapolar a los sistemas democráticos liberales. Y es que deberíamos preguntarnos: ¿Cuáles son las posibilidades políticas de lo político?, y ¿dónde se pueden desarrollar estas? Solo diremos que mediante mecanismos sintáctico-funcionales liberales y democráticos, no porque ellos sean un “telos”, ni jerárquicamente superiores, sino porque sus criterios operativos nos pueden abrir a su resignificación semántica, y a la retoricidad, que los sustentan.

Mouffe argumenta que ni Beck, ni Giddens pueden evitar un análisis de la política en términos de ellos/nosotros. Creemos que jamás pretendieron lo contrario. La pensadora belga recogerá una frase de los autores de la subpolítica y políticas de la vida: “no hay derechos sin responsabilidades”, creemos que este tipo de frases son tan abiertas como la que se recoge en Hegemonía y Estrategia, en boca de Marx: “que el libre desarrollo de cada uno, sea condición necesaria para el libre desarrollo de todos los demás”; bueno, desde Kant a Lyotard, este tipo de máxima imperativa es realmente abierta. El problema: nos situamos en los márgenes de la ética, no se puede renunciar a que la política signifique la vida, de eso estamos hablando.

El problema es la deslegitimación de los sistemas políticos y económicos actuales, pero de ello no se deriva una política de pancarta, como en ocasiones parece desprenderse de determinadas lecturas de la hegemonía. Compartimos el compromiso de potenciar lo político e indagar en sus posibilidades, pero no la idea de configurar máximas y consignas que arrastren a la gente; al mismo tiempo que se trata de exigir y facilitar que las identidades se abran al diálogo y no solo a un reconocimiento grupal, en el que las identidades particulares, como sabemos, pueden ser sometidas a la “verdad” de grupo. Ya hemos mencionado que las articulaciones hegemónicas son fácilmente apropiables, y manipulables. Deberíamos de formular una pregunta contigua a ¿qué es la política?, y esta sería, ¿qué tipo de sociedad queremos?, y por supuesto esta es una pregunta ética que determina la necesidad de una sociedad plenamente autónoma, y no una sociedad que responda a las máximas y arengas de movimientos políticos de cualquier índole, lo que siempre produciría –como ocurre en la lógica interna de los partidos- una sumisión del individuo al grupo, mediante la cual y por presión, la autonomía quedaría descifrada por la acción del grupo y la pasividad del agente,



un proceso de identificación que en nada beneficiaría a la democracia y a la política.

Por lo tanto, el modelo de consentimiento derivado de una política agonística, si bien podría impulsar el nivel de desarrollo participativo y autónomo, corre el riesgo de reproducir las lógicas operantes en el consentimiento decimonónico donde el “quién” sometía al “qué”, es decir donde la primacía del grupo e ideología sometía la voluntad de sus miembros. Afirmamos que falta imaginación en las políticas liberales actuales, pero esta no se logra acudiendo a los viejos dualismos de partido.

Mediante un análisis de lo acontecido en Austria con Haider, se desemboca en el subapartado: “Los peligros del modelo del consenso”. Aquí de nuevo se plantea como problema de fondo la desaparición de la confrontación dualista entre left/right. Nos parece, que si bien es necesario la implementación de fuerzas antihegemónicas, lo cual compartimos absolutamente; sin embargo el problema mayor radica en que no se han tomado decisiones allí donde había que haberlas tomado: economía, educación, relaciones internacionales, relaciones comunicativas entre gobernantes y ciudadanos, etc. No se trata de abrir locales para A y locales para B, sino de “agnósticamente tomar decisiones en las que la ética (des) adecuada y política” entren de lleno. Se necesita política y sociedad, de nuevo se debe encaminar nuestra crítica de otra manera. Tenemos que observar como en muchos momentos el proceso individualista retratado por Beck, Lipovetsky, Von Beyme, etc, precisamente lo que formula -en la línea de Castells- es una despolitización política. Como podríamos interpretar a Valéry, a Derrida, a aquellos que preguntan ¡que se va a hacer hoy desde la locura del día!, a aquellos que pertenecen a la “comunidad de los que no tienen comunidad”; creo que hay muchos puentes en común, busquemos actuar conjuntamente, no separar lo que no tiene sentido que esté separado. Efectivamente Derrida, posee muchas similitudes con Habermas: la preocupación por nuestra herencia ilustrada; por la función de la opinión pública; por los mecanismos de control desde los medios de comunicación; y como no, por la función y significado de la democracia. Derrida se formula preguntas, cuyas respuestas difícilmente podrían conciliarse con la representación de una política hegemónico-agonística: “¿en qué consiste entonces esa reserva de experiencia, de evaluación e incluso de determinación que no

depende del juicio –si o no- y de la representación en todos los sentidos de esa palabra?<sup>354</sup>”

Por otra parte localizamos -ya lo hemos señalado- un problema operativo: se presenta la necesidad de hilvanar un proyecto de izquierdas que recupere lo político -we/they- mediante un discurso hegemónico radical. Esto, es algo muy complejo, y no llegamos a vislumbrar como lograrlo sino no se lleva a cabo mediante movimientos deliberativos y consensuales.

Lo que existe, es un problema democrático general, que se desprende de una incomunicación brutal con la gente. El problema no responde a una lógica simple. A veces parece desprenderse que las políticas hegemónicas -tal como aquí se presentan en *On the Political*- pretenden volver a realidad dual “bueno, malo”, lo que reproduciría esa moralización de la política que critican al neoliberalismo. Esto puede funcionar en momentos extremos –populismos en sudamérica, donde efectivamente el problema es que las democracias son claramente formales, pero no funcionales-, en los que existe una carencia neutral de la política, donde realmente si existe una dicotomización entre los que ostentan poder, y el resto –incluso podríamos aceptar que la actual crisis podría potenciar este tipo de lógica-. No negamos la lógica de la hegemonía, estamos de acuerdo en su carácter ontológico y político; pero siempre circunstancial.

El surgimiento de un populismo como el de Haider no surge de un modelo político en si, sino de la orientación de ese modelo, así como de los principios y sentimientos ético-morales en las que se desarrolla esa sociedad. A esto habría que sumar el oportunismo de la extrema derecha, al mismo tiempo que la falta de planificación y “sensibilidad” política por parte del resto. Por lo tanto, no convenimos en que la falta de una dicotomía we/they sea la causante de estos estallidos racistas, sino que en gran medida surgen por la existencia y la no canalización de esta dicotomía heredada de la tradición europea más xenófoba e irracional. Obviamente son necesarias reformas que permitan alternativas al modelo imperante, alternativas que bien podrían entenderse como la expresión y ejercicio del consentimiento de grupos minoritarios, pero esto solo se puede desarrollar mediante reformas de corte inclusivo que se rijan por una visión no restringida de la política, esta visión por supuesto sería portadora de presupuestos

---

354 *El otro cabo. La democracia para otro día*. Ob.cit., pág. 91

éticos y no necesariamente tendría porque incorporar una visión dicotomizada, we/they. Sino que partiría de ese exterior constitutivo en nuestra identidad, tal y como señala Derrida.

En el subapartado: “Terrorismo como consecuencia de un mundo unipolar<sup>355</sup>”, nos encontramos con una interpretación de *La teoría del partisano* en Schmitt, con la que estamos totalmente de acuerdo: en efecto, el sistema neoliberal en su falta de reconocimiento puede producir y generar frustraciones que desemboquen en terrorismo. Pero también señalaríamos, que de nuevo falta, coraje y pensamiento; tal y como señala Badiou. Es muy interesante respecto a la situación actual de hostilidad, la entrevista de Borradori en la que Habermas y Derrida hablan de las posibles causas y futuribles de los atentados de 11S en New York. La política del ellos/nosotros como adversario, en último término prefigura una articulación consensual -en los términos que hemos especificado-. Son necesarias modificaciones retóricas en nuestras gramáticas, pero para ello se requieren mecanismos representativos y consensuales de estas reformas. Lo que se trata es de mostrar como las políticas del consenso “neoliberales” se han traicionado a si mismas, no han cumplido con su programa, ni con las posibilidades de su política; hay que demostrar como son dañinas, esto es un consenso sobre ello. Pero no se trata de dismantelar un sistema como el liberal. Este puede ser resignificado y posee mecanismos para ello<sup>356</sup>.

Al mismo tiempo, compartimos la idea desarrollada por Mouffe, de que las democracias occidentales no tienen porque ser el mejor modelo, al no estar avaladas por una necesidad esencialista. Pero, cuando critica a Habermas, parece entender que el alemán dice esto mismo, lo cual no es cierto. Habermas defiende la idoneidad del modelo democrático occidental, debido a su desarrollo y tradición, pero en ningún lugar expresa que este no pueda ser modificado por el propio mecanismo democrático-deliberativo. Entendemos que Habermas intenta procedimentalmente, establecer la superioridad de un sistema político, no

---

355 *On the political*, pág. 77

356 Por ello mismo no podemos monopolizar la idea de civilización. La interpretación de Schmitt efectuada por Mouffe sobre el *Jus Publicum Europaeum*, dentro de los procesos de homogeneización y hostilidad; la remitimos a las reflexiones sobre soberanía, en Derrida. Debemos ser muy cautelosos en este tipo de interpretaciones, mucho más acertadas las lecturas de Schmitt en *Políticas de la amistad*, *Canallas*, o *Kant, el Judío y el alemán*.

su sempiternidad jerárquica. Por ello, el alemán no debe ser entendido de manera esencialista, ya que esta posibilidad no es intrínseca a su obra. Otra cosa son las disputas sistémicas sobre legitimidad y pertinencia de la propuesta habermasiana -Spaemann, o incluso desde “Legitimidad y Legalidad” en Schmitt- pero este mismo problema sería extensivo a una noción de política como la expresada por Mouffe.

Mouffe argumenta que cualquier oposición es automáticamente excluida en las políticas del consenso. Esto no es cierto, lo que se manifiesta en un consenso es una lucha por la participación y el reconocimiento, la oposición es interna al propio proceso. La única oposición excluida es la que atenta contra la posibilidad del diálogo. Y aún así -entendemos que las condiciones de un consenso pueden realizar exclusiones- deberíamos trabajar para que exista, la necesaria posibilidad, de decir no, tanto en el we como en el they. Esto nos conducirá a diferenciar entre democracia: participativa, deliberativa e inclusiva.

En el capítulo: “Wich world order: Cosmopolitan or multipolar?”, todo cosmopolitismo queda descartado desde un prejuicio sistémico, a saber: los autores del cosmopolitismo defienden el sistema liberal. Podemos concordar en la diferenciación entre un cosmopolitismo neoliberal y otro democrático, pero una vez más nos encontramos en que en la defensa de la “multipolaridad” -desde Schmitt y contra Schmitt- contra el cosmopolitismo opera la siguiente lógica: pedir el compromiso del conflicto y de una multipolaridad es como pedir algo que ha sido definido por la propia Mouffe como no político. Es pedir un consenso sobre una necesidad.

Se efectúa una crítica más o menos conjunta a autores como: Nadia Urbinati, David Held, Richard Falk, y Danielle Arquibughi. Falk sostiene la necesidad de implementar procesos transnacionales -GPA; Asamblea Global Parlamentaria-. En esta línea Held en “Cosmopolitan Democracy<sup>357</sup>” mantiene la necesidad de transformar las Naciones Unidas a partir de los siguientes puntos: a) necesidad de reformar el consejo de seguridad; b) necesidad de que este sea combinado con asambleas regionales (Bury, Marranao); c) creación de una corte de

---

<sup>357</sup> Principalmente nos referimos a dos obras. Held, David: *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press, 1995. También a *Global covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity Press, 2004

H.Rights; e) fuerza militar que actúa contra aquellos que violen los acuerdos y derechos.

Mouffe juzga insuficientes estas reformas y proseguirá sus críticas apoyándose en los estudios de Danilo Zolo<sup>358</sup> y David Chandler<sup>359</sup>. Zolo argumenta sobre la inviabilidad de este tipo de procesos debido a la gran disparidad de poderes que deberían tomar parte. Por su parte Chandler volverá a insistir en la moralización de la política, que a su parecer efectúan las lecturas cosmopolitas. Simplemente indicaremos que sus críticas nos parecen demasiado sesgadas. Al mismo tiempo la diferenciación entre Government/Governance: se le critica a esta última que es un postpolítica orientada a la resolución de conflictos, y que por lo tanto abandona el carácter “propio” del agonismo. Aquí, volvemos a emplear la misma argumentación que en el caso del consenso; solo señalar a mayores que la noción de gobernanza es muy compleja y que se aplica a modelos de gestión local que posibilitan una resignificación real de la política, no meramente un “sistema de diferencias” orientado a una gestión burocrática.

Ante la pregunta ¿pueden ser considerados estos desarrollos cosmopolitas como democráticos?, se responde desde Dahl, que no, “ya que hay muchos problemas internos de articulación, imaginémonos lo que sucedería a nivel supranacional”. Aceptamos la complejidad y dificultades de estos procesos. Sin extendernos más diremos que no “va a quedar otra”, y que nadie dijo “que la política fuera fácil”; y Dahl lo sabe.

Nosotros responderemos a estos desafíos desde una noción, a la que hemos definido como “cosmopolitismo efectivo”. Este cosmopolitismo efectivo, abarcaría procesos nacionales de multirepresentatividad -nacional, autonómica, municipal, vecinal- con políticas de cooperación Interestatal, y interciudadana. La noción de ciudad en *Cosmopolitas* y *El otro cabo*, en Derrida, sirven de plataforma para estos procesos; así como los desarrollos de Gestión y Participación Ciudadana vigentes en ciudades como Rubí, Córdoba, Barcelona, Siena, Belo Horizonte, etc). Cámaras de comercio, consejos de ciudad, gobiernos de distrito, autonómicos y estatales, planificando una política real, entre todos. Se trata de proyectar, en

---

358 Zolo, D, *Cosmópolis: Prospects for Works Government*, Cambridge, Polity Press, 1997.

359 Chandler, D, “New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of the State Sovereignty”, *Political Studies*, Vol. 51, 2003, 332-49

un tiempo y espacio concreto con mecanismos (leyes, y medios) concretos. De esta manera se podría dar voz a quien no la tiene, y dialógicamente construir una nueva hegemonía. Esto será lo que pasaremos a desarrollar en el tercer bloque. Pero antes es preciso entablar un diálogo con Jürgen Habermas, para ver las conexiones lógicas que operan de modo interno en las obras del alemán y Derrida, y que completan sus teorías mutuamente.

Pero, ¿cuál es valor de la teoría comunicativa de Habermas y por qué sostenemos que existe una vinculación fuerte con Derrida?

### 5.3. Habermas, Derrida: un consenso indecible.

Hasta aquí hemos mantenido la necesidad de reelaborar nuestra comprensión del fenómeno político y democrático apostando por el método retórico-analítico como medio idóneo de introducirnos críticamente en la lógica política. Para ello hemos recorrido diferentes etapas de la historia política de occidente prestando especial atención a dos conceptos básicos de nuestro imaginario socio-político, consentimiento y legitimidad, llegando a la conclusión de la necesidad de resignificar estos grandes conceptos de nuestra tradición. Esto nos condujo a establecer un diálogo con autores antihegemónicos intentando encontrar una posibilidad crítico-intelectual alternativa al vigente modelo político, centrándonos prioritariamente en la aportación de Jacques Derrida. Es esta misma línea la que nos hace conectar la obra habermasiana y derridiana a partir de lo que entendemos son puntos comunes en su obra:

- a) Una preocupación por la herencia de nuestras tradiciones y por el rumbo socio-político de nuestras sociedades; b) un compromiso con la normatividad ético-política a partir de un principio no regulativo como es “utopía”, c) la vinculación existente en los dos autores entre finitud, falibilidad y universalidad. Como veremos el principio de discurso en Habermas, presenta una estructura consensual en la que la universalidad es significada a partir de contextos falibles y contingentes. La verdad de lo universal queda vinculada a lo que Derrida denomina indecibilidad, siendo lo finito la condición transcendental de lo transcendental; por ello d) el

consenso, se presenta como una estructura de adecuación contingente a la hora de establecer principios de acción que nos ayuden a conducir nuestras vidas de acuerdo a una pregunta, ¿qué hacer? El consenso, introduce la diferencia a través de un proceso triádico en el que la identidad de los sujetos es expuesta a la reciprocidad, reversibilidad, esto es abierta, a un exterior que se muestra constitutivo en estos procesos, al mismo tiempo que la universalidad es descentralizada del esencialismo apolíneo. El consenso, por ello, muestra una profundidad mayor que el mero engranaje hermenéutico, siendo desde nuestro punto de vista una posibilidad de articular la indecibilidad de modo eficaz, permitiendo introducir la decisión en un marco indecible pero estableciendo la contingencia y la falibilidad como condiciones inherentes a lo político y a lo ético, y a las decisiones tomadas en estos campos; e) por ello la universalidad en estos dos autores se muestra como un principio de responsabilidad; f) lo que denominamos principio de responsabilidad se responde en los dos autores en lo que podría definirse como matriz agnóstica moral. Frente a las acusaciones que tachan a estas obras como comprensivas moralizantes, tanto la ética comunicativa como el principio de indecibilidad derridiano se presentan como lecturas no substantivas de la moral ya que solo articulan un deber ser como ejercicio de apertura y comunicación, pero no ofrecen un listado de significados y normas a seguir. Por ello la deconstrucción presenta un componente actitudinal que encuentra expresión formal en la lógica consensual.

La responsabilidad y su transcendencia se ubican en lo que podemos definir como indecibilidad estructural. La obra derridiana, introduce en la teoría del consenso lo que hemos denominado “componente actitudinal”. Con ello, nos referimos a la actitud ético vital que rige nuestra acción cuando la comprensión de la contingencia y finitud son protagonistas. Lo actitudinal denota la capacidad humana de vincular colectivamente idearios y narraciones de modo universal partiendo de contextos falibles, siendo esta capacidad la condición misma de la responsabilidad. Una actitud ligada a la pregunta derridiana por excelencia, ¿cómo aprender

a vivir?, pregunta que solo puede ser asumida desde el coraje y el pensamiento no hipotecado por pertenencias fraternas, patrióticas o religiosas, pero que se encuentra en el seno de cada una de estas tradiciones como el impulso que las originó y mantiene en la actualidad. Lo actitudinal, sin embargo se inserta en la lógica agnóstica de lo moral, ya que presenta la decisión en un marco indecidible, y es este el que proyecta lo moral como actitud de apertura y reflejo de lo exterior constitutivo sin dar un significado, ni previo ni posterior, definitivo, lo que supondría una falta de responsabilidad. En el principio actitudinal se incorporaría lo colectivo en dos instantes, uno interno, mediante el ejercicio de la responsabilidad para con lo exterior constitutivo como diversidad, momento propio de la reflexión deconstructiva; y un segundo momento, mediante el ejercicio de nuestro consentimiento en un proceso comunicativo pluripersonal regido por la misma lógica actitudinal, momento descrito por la teoría consensual. En esta conexión se refleja la complementariedad de las dos teorías. Veamos si se dan, y como, estas conexiones.

*Evolución y conexiones:*

Para desarrollar este apartado, nuestra indagación no se remontará hasta las interesantes propuestas vertidas en los escritos habermasianos publicados durante los años sesenta y setenta, aunque haremos algunas menciones que creemos pueden ser aclaratorias. Nos concentraremos en algunos elementos centrales de una propuesta que, aunque ya quedó perfilada en *Teoría de la acción comunicativa*, fue precisada en diversos escritos sobre la ética del discurso y adquirió al fin un lugar sistemático en *Facticidad y validez* y en escritos posteriores. Esa propuesta consiste básicamente en la reformulación de la racionalidad práctica mediante una teoría discursiva que está trabada con la teoría general de la acción comunicativa y que en último término descansa en un principio de justificación.

Estructuraremos nuestra presentación en cuatro apartados. En el primero analizaremos la pretensión central de la teoría discursiva de que “la razón que es acción al ser voluntad”<sup>360</sup>. La razón, que la tradición filosófica ha concebido ante todo como razón moral y como razón

---

360 Thiebaut, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 16.



política, es asumida por una racionalidad práctico-comunicativa que está incorporada en los procesos de diálogo y en los procedimientos argumentativos. En el segundo abordaremos los conceptos básicos de la formulación del principio del discurso, en tanto principio general de la razón práctica fundado en la racionalidad comunicativa. En el tercero parte extraeremos algunas sucintas consideraciones sobre las modulaciones del uso público de la razón práctica. Para finalizar analizaremos las aportaciones habermasianas desde una diálogo conjunto con Derrida, a partir de las críticas que se han efectuado a la obra habermasiana y que lo conectan con la obra del franco argelino.

### 5.3.1. La concepción pluralista de la racionalidad práctica .

Desde los escritos programáticos de Max Horkheimer y de Herbert Marcuse, las aspiraciones de la denominada Teoría crítica de la sociedad se situaron siempre entre las explicaciones empíricas de las ciencias sociales y las orientaciones normativas de la filosofía práctica. Debido a ese emplazamiento interdisciplinar, los autores más señalados que participaron durante la década de los años treinta en el programa de investigación conocido posteriormente como la Escuela de Francfort no se limitaron a compartir, asumir y desarrollar las contribuciones de ambos cuerpos disciplinarios, sino que se propusieron ante todo radicalizar las pretensiones teóricas de ambos dentro de una modalidad autónoma de pensamiento crítico con intenciones prácticas<sup>361</sup>. Habermas siguió de cerca ese estilo de pensamiento en sus primeras obras y puede decirse que, hasta la confección de *Teoría de la acción comunicativa*, no dejó de coincidir con aquellos autores en mantener una contraposición más bien irremediable entre norma y realidad<sup>362</sup>.

Como es sabido, esa teoría general de la acción y la racionalidad comunicativas no está

---

<sup>361</sup> Esta “autocomprensión” de la Teoría crítica fue bien analizada en su día, entre otros autores, por Wellmer, Albrecht, “Practical Philosophy and the Theory of Society. On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science”; en Benhabib, Seyla y Dallmayr, Fred (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, pp. 293-329  
Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid.

<sup>362</sup>

forjada dentro de los marcos de la disciplina que identificamos como filosofía práctica. Antes bien, está construida en primera instancia como una teoría descriptiva en la que se ajustan fragmentos filosóficos y científicos con objeto de rescatar un concepto de racionalidad y de explicar su operatividad social a través de su incorporación en las estructuras del mundo de la vida. No obstante, los estudios sobre la “ética del discurso” que se suceden en cascada tras la obra citada de 1981 tratan después de retener el sentido normativo del concepto tradicional de “razón práctica” con los medios de la teoría de la acción comunicativa o, dicho de otra manera, intentan superar dicho concepto tradicional con el concepto de la “razón práctico-comunicativa”.

Sin embargo, conviene señalar que el sentido y el alcance de esa implicación práctica que la ética del discurso derivaba desde la teoría de la acción y la racionalidad comunicativas fueron objeto de controversias y que no resultó inhabitual hallar juicios críticos que acusaban a Habermas de moralizar la racionalidad o de plantearla en términos de razón práctica. En respuesta a esa reiterada objeción, Habermas insistió una y otra vez en que, de igual modo que no recluía la teoría general de la acción comunicativa en la fundamentación de propuestas morales o ideales políticos, tampoco concebía la racionalidad como una mera versión de la idea (clásica y moderna) de razón práctica; y que, en consecuencia, tampoco su teoría normativa del discurso se extendía indiscriminadamente a todos los aspectos de validez de la praxis comunicativa ni agotaba todas las dimensiones de la racionalidad.

Tendremos en cuenta estas críticas en las páginas que siguen, cuando veamos cómo Habermas derivó una concepción compleja de la razón práctica conforme pasó de concentrarse en una teoría moral que pivotaba sobre el principio de universalización (el principio U), a construir una teoría normativa del discurso sobre el puntal del principio del discurso (el principio D) que terminó alcanzando de lleno a los dominios del derecho y de la política.

1) En un primer apartado aludiremos a la circunstancia de que en un comienzo Habermas empalmó ambos principios dentro de la ética del discurso, la cual se fijó como uno de sus objetivos el superar lo que consideraba como una cuestión pendiente de la filosofía kantiana, la justificación del imperativo categórico, y el hacerlo sin recurrir a la fundamentación última ni a

una decisión primera. Como podremos observar más adelante, la “prueba” de tal justificación del principio moral ha variado con el tiempo y en aspectos sustanciales. 2) A continuación recuperaremos algunas de las precisiones que Habermas introdujo posteriormente en su concepción discursiva de la moral, en especial su revisión, con la teoría de la argumentación, de los aspectos bajo los que se pueden resolver los problemas que atañen a las cuestiones pragmáticas, éticas y morales. Además señalaremos una consecuencia de esta selección de los usos de la racionalidad práctico-comunicativa: dado que en cada uno de esos usos varían el estatuto del destinatario y su tipo de deliberación, la revisión discursiva no sólo se propone aclarar una serie de modulaciones en la constelación de la razón y la voluntad, sino también establecer el paso desde las prácticas discursivas de la formación individual de la voluntad hasta los procesos políticos de la formación de la voluntad colectiva. 3) Finalmente analizaremos la explicación habermasiana de que el concepto discursivo de razón práctica se obtiene en primer término mediante su delimitación con respecto al concepto de racionalidad comunicativa, esto es, por referencia al espectro completo de las pretensiones y dimensiones de validez y a la distinción entre la normatividad de la racionalidad en sentido amplio o pragmático-formal y en un sentido más estricto, práctico y expresamente prescriptivo. Tal delimitación deja ver igualmente que el desalojo de la teoría de las facultades conduce hasta la implantación de la razón práctica entre propiedades procedimentales de la racionalidad comunicativa.

1) En *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas presenta una teoría moral de ascendencia kantiana con la que aporta la fundamentación filosófica del principio U, el cual sirve de piedra angular para la formación imparcial del juicio moral en tanto que explicita una regla de la argumentación práctica que no prejuzga contenido normativo alguno. Habermas distingue dicho principio moral del principio D, porque este último ya da por hecho que es posible justificar la elección de normas. Aun cuando suelen presentar una u otra variación menor en los términos, las siguientes formulaciones se repiten desde entonces en los escritos habermasianos dedicados a la ética del discurso:

“(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que se sigan (previsiblemente) del seguimiento *universal* de la norma para la satisfacción de los intereses de *cada individuo* puedan ser aceptadas sin coacción *por todos* los afectados (y preferidas a los efectos de las posibilidades alternativas de regulación conocidas)”.

“(D): Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o pudieran encontrar) la aprobación de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico”<sup>363</sup>.

Existe una llamativa diferencia entre la fundamentación del principio moral bosquejada en el ensayo de 1983 «Ética del discurso» y la posición que Habermas había mantenido una década antes en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Pues, en ese libro de 1973, Habermas había excusado dicha tarea de fundamentación aduciendo que el procedimiento discursivo (cuya formulación equivalía a lo que luego denominaría el principio D) bastaba de suyo para explicar “el único principio en que se expresa la razón práctica: el de universalización”; se oponía por ello a los intentos de introducir un principio moral al modo de las propuestas de K. Baier y M.G. Singer de reconstruir el imperativo categórico o de las propuestas de fundamentación por parte de la Escuela de Erlangen<sup>364</sup>. Sin embargo, en la dramatización del combate con un escéptico impenitente con que se vertebraba la exposición de «Ética del discurso», la tarea de fundamentación del principio moral ha pasado a convertirse en un desafío irrecusable. En contraste con lo que también ocurría en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, esa fundamentación de U desde los presupuestos reglados de la argumentación parece comportar además cierto rango derivado para el estatuto de D, el cual pasa a ser propuesto como el principio específico al que se atiene la ética del discurso toda vez que asume e incorpora de suyo la validez de U.

En su “bosquejo de fundamentación” de 1983, Habermas emprende una concienzuda

---

<sup>363</sup> Véase Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 85-86, 116s, 142-143. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 445-446)

<sup>364</sup> Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, pp. 132-4; la cita en p. 132. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 310-313

refutación de varias de las múltiples versiones que él adscribe al escepticismo moral, etiqueta con la que agrupa a concepciones no-cognitvistas, emotivistas y voluntaristas de la moral. En el momento álgido de esa refutación, Habermas se propone desarmar el argumento relativista de la llamada “falacia etnocéntrica” -y, dicho sea de paso, también el argumento clásico contra la “falacia naturalista”- con la fundamentación del principio moral<sup>365</sup>. Para ello, afirma, no basta con apelar a la experiencia de sentirse obligado por el deber ni con caracterizar la ley moral como un hecho de la razón del que somos conscientes a priori, tal y como hizo Kant. Dado que tampoco se da por satisfecho con la deducción trascendental y juzga en ese momento que la presuposición kantiana de los conceptos normativos de autonomía y de voluntad se presta a la objeción de una *petitio principii*, emprende entonces la extracción de U desde el contenido normativo de la razón argumentativa, o sea, desde la estructura universal y necesaria que damos por supuesta en cualquier argumentación y en cualquier contexto en que ésta se introduzca. A partir de una relevante contribución previa de Robert Alexy, Habermas especifica las reglas discursivas (de tipo semántico, procedimental y procesual) que apresan ese contenido normativo y deriva desde él el principio U como un principio con una validez universal, no recortada a un momento histórico o a un enclave social determinados<sup>366</sup>. La pretensión universalista de U descansa, pues, en la universalidad de dichas reglas, en tanto que pertenecen “ya siempre” a cualquier forma de vida comunicativa

---

365 Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y ...* pp. 86-119.

366 De los tres tipos de reglas discursivas que explicitan los presupuestos de toda argumentación (reglas lógico-semánticas, procedimentales y procesales), sólo las dos últimas son relevantes -según Habermas- para la fundamentación del principio moral, en razón de que portan un “contenido moral” y de que su evitación supone incurrir en contradicciones performativas. Baste aquí recordar que Habermas, si bien destaca en este momento dos reglas procedimentales: la regla de veracidad (“Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que cree”) y la regla de las cargas argumentativas, en el catálogo elaborado por Alexy (“Quien aborda o ataca un enunciado o una norma que no es objeto de la discusión, tiene que dar una razón al respecto”), no obstante concede importancia sobre todo a las reglas procesuales que componen la “situación ideal de habla” y que Alexy bautizara como “reglas de la razón”, a saber: la regla de la publicidad (el discurso está abierto a todos los hablantes y agentes competentes), la regla de la participación en condiciones de igualdad (todos gozarán de simétricas oportunidades para introducir o problematizar afirmaciones y para expresar sus deseos y necesidades), y la regla de la ausencia de coacciones internas y externas que puedan impedir la inclusión universal de los agentes racionales o su ejercicio de las libertades comunicativas. El mencionado catálogo de reglas, propuesto por Alexy como una reformulación del que ya había ofertado el propio Habermas en su ensayo de 1972 «Teorías de la Verdad», se encuentra en Alexy, Robert, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; véase también Alexy, Robert, “A Theory of Practical Discourse”, en Benhabib, Seyla; Dallmayr, Fred (eds.), ob. cit., pp. 151-190.

y son asumidas en forma de saber implícito por los participantes en toda argumentación. Y, dado que las argumentaciones se asientan sobre las acciones comunicativas, el principio moral depende en última instancia de la universalidad de la racionalidad comunicativa. No obstante la filiación kantiana de la ética del discurso, Habermas enfatiza por ello que, a diferencia de lo que ocurre con el *Faktum der Vernunft* de Kant, las reglas discursivas se manifiestan como inevitables únicamente en tanto que carecen de alternativas dentro de la argumentación práctica o en cuanto que carecen de equivalentes funcionales; y que la ejecución de dicha forma de argumentación práctico-moral, por su parte, está anclada en relaciones intersubjetivas y conlleva de suyo una dimensión social e histórica. Sólo desde tal perspectiva situada o destranscendentalizada pueden las pretensiones normativas que se entablan siempre aquí y ahora apuntar de por sí a una validez que trasciende todo contexto de orden temporal y local. La derivación de U propuesta por Habermas en 1983 aún se apoyaba en momentos decisivos en la estrategia pragmático-trascendental de Apel.

Por lo demás, Habermas también ha venido insistiendo casi desde el comienzo en que la justificación de normas podría encontrar el asentimiento de todos los afectados si, además, se presupone que quien argumenta en serio sabe qué significa justificar normas<sup>367</sup>. Dicho de otro modo, la derivación del principio moral no puede prescindir de la capacidad de juicio (postconvencional) de quien se sabe implicado con el destino de otros seres morales y controla intuitivamente el juego de lenguaje epistémico que posibilita la justificación de normas.

Pero es de particular interés la insistencia de Habermas en que la ética del discurso defiende una comprensión agnóstica del principio U y en que este principio no puede equipararse sin mayores precisiones con el principio D. Por un lado, la ética del discurso sostiene una visión modesta de sus cometidos en cuanto que limita su competencia teórica a la citada fundamentación del principio moral universalista y a la defensa, contra el escepticismo moral, de que es posible justificar las normas morales y los deberes para con ellas. También el principio moral se restringe, por su parte, a las cuestiones prácticas que pueden justificarse desde el punto de vista de lo que todos sin excepción podríamos

---

367 Véase *Aclaraciones...*, pp. 12-13 n. 7.

querer, quedando así lo moral delimitado como el ámbito de las cuestiones sobre la justicia de las normas y desagregado de los aspectos de la vida buena en los que los enunciados y preferencias evaluativos están imbricadas en formas de vida concretas y biografías individuales. Esto implica un agnosticismo en el estatuto del proceder moral y en el alcance de la propia teoría procedimental. Pues, al concentrarse en la reconstrucción del punto de vista moral de la imparcialidad, la ética del discurso no adelanta las soluciones epistémicas a los conflictos morales que los propios afectados han de resolver mediante la ejecución de discursos prácticos sobre las normas disputadas.

En este sentido, la conexión con Derrida vendría dada por la definición de lo universal habermasiano y su vinculación con la noción de indecidible en Derrida. La esencia misma de lo justo viene definida por un proceso falible, la veracidad o verdad queda relegada a un proceso actitudinal, el consenso se formula como una necesidad de decisión en un marco indecidible pero no agota su campo. Por ello mismo el antagonismo, no solo está presente en el consenso, sino que es inherente al propio proceso, pues este parte de la contingencia, por lo tanto de la posibilidad misma de una diferencia, de un desacuerdo que viene definido por el exterior constitutivo que emerge en un consenso.

(2) Como consecuencia de los intensos debates a que dio lugar la publicación de *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas presentó una serie de importantes precisiones a su concepción de lo moral en una serie de escritos que luego fueron recopilados en *Aclaraciones a la ética del discurso* y en las *Tanner Lectures* de 1986, recogidas después entre los apéndices de *Facticidad y Validez*<sup>368</sup>. Aquí nos interesan especialmente dos de esas modificaciones: la aclaración de que el principio moral no agota el ámbito entero de la racionalidad práctica y la explicación de una concepción pluridiscursiva de esta última que apunta más allá de la formación del juicio individual. La concepción pluralista de la racionalidad práctica, fue expuesta, por vez primera, en «Los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica». Habermas incluso llegó a sugerir la necesidad de matizar el sentido admitido hasta entonces de la etiqueta “ética del discurso”.

---

368 *Aclaraciones...*, y “Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)”, en *Facticidad y validez*



Habermas ha ofertado una sofisticada respuesta al problema de la aplicación moral con el diseño de un cognitivismo ético en dos niveles que explica que las normas que adquieren la acreditación de una validez *prima facie* requieren de suyo una precisión epistémica mediante una deliberación discursiva que las aquilata en aras de su conveniencia moral en situaciones concretas. De acuerdo con esa respuesta, la razón práctico-moral se hace valer con pareja dignidad en los discursos de fundamentación de normas, tal como los especifica el principio U, y en los discursos en los que se atiende a las circunstancias particulares de las situaciones dilemáticas en las que se ha de aplicar la más adecuada de entre las normas que han logrado el distintivo de la validez universal. Por tanto, el punto de vista moral de la imparcialidad no sólo precisa de la ejecución del principio U, sino también del “principio de adecuación” que insta a ponderar las indelegables exigencias morales de toda particularidad -como veremos esto nos aproxima a la perspectiva derridiana-. Ya la propia formulación del principio U expresa explícitamente que dentro de la consideración universalista de lo moral tienen que incorporarse discursivamente los motivos consecuencialistas y las consideraciones sobre el bien que sean moralmente relevantes. Las normas universalizables merecen y exigen reconocimiento porque están en el *interés* de todos y cada uno de los afectados o porque son *buenas* para todos por igual.

Además, el enjuiciamiento orientado al futuro de las consecuencias previsibles que atañen al bienestar de los otros no sólo está incluido de antemano en el proceder fundamentador de U, sino que adquiere tanto o mayor peso moral en la deliberación destinada a la aplicación sensible de las normas validadas por dicho principio moral.

No obstante esta interesante inclusión de aspectos consecuencialistas y axiológicos en el núcleo mismo del cognitivismo deontológico de la ética del discurso, la revisión habermasiana no se limita a certificar que el principio de universalización no agota el ámbito de la moralidad, toda vez que tiene siempre que ser completado con el principio de adecuación, sino que afirma además que una ampliada “teoría del discurso se refiere en cada caso de distintas maneras a las cuestiones morales, éticas y pragmáticas”<sup>369</sup>.

---

369 Habermas, Jürgen, *Aclaraciones...*, p. 101.



Para emprender esa tarea, recogida en la *Howison Lecture*<sup>370</sup>, toma por punto de partida la aclaración de los tipos de respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?” Planteada en primer término como una cuestión que importuna al individuo que está indeciso, en una situación dada, ante una tarea práctica que ha de resolver o llevar a cabo si quiere evitar consecuencias indeseables u onerosas, la pregunta busca la especificación de un “deber” y puede convocar para ello a las mejores razones que maneja ese individuo, desde su perspectiva personal, para emprender sus acciones concretas. Ahora bien, como el planteamiento de la pregunta y el cariz de las tareas prácticas pueden tener variadas modulaciones, el “deber” ha de especificarse en vistas del problema objetivo que hay que encarar y en vistas del aspecto hegemónico bajo el que pueden ser dirimidas las razones en pro y en contra con que se aborda dicho problema.

La “formación racional de la voluntad individual” puede efectuarse mediante discursos prácticos, esto es, mediante deliberaciones argumentadas en las que quedan provisionalmente minimizadas o reducidas las presiones y urgencias a las que nos enfrentan de manera inmediata las circunstancias concretas de la acción. Habermas propone diferenciar y clasificar esos discursos en función de las cuestiones pragmáticas, éticas y morales que se rigen respectivamente por los aspectos de lo adecuado a fines, lo bueno y lo justo. Y, por tanto, la razón procedimental se transforma en cada uno de sus usos en relación con la voluntad del individuo.

Ahora bien, en la última sección de la *Howison Lecture* Habermas incluye además una serie de aclaraciones que adelantan el planteamiento que vertebrará después la revisión más profunda de *Facticidad y Validez*. Pues subraya ya entonces que cuando traspasamos la formación racional de la voluntad individual no sólo se modifica el papel del otro que nos sale al encuentro como una voluntad extraña, sino que este traslado hasta los procesos de formación política de la voluntad colectiva plantea además otro tipo de problemas que

---

370 Serie de lecturas ofrecidas por Habermas en el año 1988 en la Universidad de Berkeley en California. Esta exposición se enmarca en las denominadas *Howison Lectures*, instauradas en 1919 por antiguos alumnos del profesor Holmes Howison. Estas reuniones han aglutinado a los máximos pensadores del mundo de la ética y política, desde Rawls a Kripke pasando por Foucault.

reorientan “la constelación de razón y voluntad”, así como la relevancia y el engranaje de los usos y discursos de la razón práctica<sup>371</sup>. Debemos de establecer si este proceso mediante el que articulamos diferentes imperativos, y usos de razón, puede ser un vehículo para traspasar la mera estructura de reconocimiento de la diferencia, convirtiéndose en un medio de replegar el exterior sobre el interior, tal y como busca la obra derridiana.

La transformación pluridiscursiva y la imposibilidad de un cierre metadiscursivo de la razón práctica vienen a habilitar, más que una fundamentación de los diversos ámbitos de lo práctico, un concepto plural y abierto de la racionalidad práctico-discursiva con el que interpretar el trenzado de los variopintos discursos dentro de un modelo teórico de la democracia y el derecho. Esto nos liga claramente con la visión articuladora de contingencia, pero sin renunciar al compromiso normativo tanto universal como procedimental. Esta limitación o imposibilidad de un cierre metadiscursivo nos acerca a los posicionamientos derridianos en torno a la metafísica; al mismo tiempo que creemos sirve como mejor acomodo que la lectura que Laclau efectúa de la indecibilidad.

(3) Lo que acabamos de señalar creemos que también se hace patente en el hecho de que Habermas suele enfatizar que la razón comunicativa no puede equipararse con la razón práctica, equiparación que, como señalábamos al comienzo, a menudo le ha sido atribuida por los críticos. Al tenor de la citada revisión de los usos de la razón práctica, Habermas ha perfilado contra dicha igualación varias diferencias esenciales entre la razón comunicativa y la razón práctica, las cuales le sirven para revalorizar esta última en el marco de la primera. A nuestro juicio estas diferencias nos sitúan en una línea, cuya lógica es paralela a la de la deconstrucción, en el sentido mismo que guía sus preguntas guía. Efectivamente, la pregunta acerca de ¿qué debo hacer?, puede ser descifrada mediante un método comunicativo, pero el campo mismo de la razón práctica no es agotable por esta. Los imperativos que parten de la racionalidad contextual y moral, suponen un campo acotable contingentemente desde un uso comunicativo autónomo pero que descubre una carencia en su interior, lo que en términos

---

371 Véase la prosecución de este planteamiento político de la tripartición de la razón práctica en *Facticidad...*, pp. 140, 196-201.

derridianos hemos denominado como diferencia constitutiva, esto es la indecibilidad. Por lo tanto de la pregunta acerca de ¿qué debo hacer?, podemos ver como surge una conexión interna –que opera en el transcurso y maduración del estudio habermasiano- que nos sitúa en la perspectiva de la pregunta derridiana, ¿cómo aprender a vivir?

Habermas dirá que no es posible reducir una a otra –moral comunicativa a razón práctica- porque, en primer lugar, el antifundacionalismo y la multidimensionalidad de la razón establecen una pluralidad de ámbitos de validez que no se restringen al de lo estrictamente práctico. Explica esta pluralidad con su teoría pragmático-formal de la comunicación lingüística, de acuerdo con la cual cualquier acto de entendimiento -es decir, todo acto de habla del hablante y la correspondiente toma de postura del interlocutor- plantea de suyo de modo temático o de modo cotemático tres primitivos lingüísticos o pretensiones de validez -las pretensiones de verdad, de veracidad y de corrección- con sendas referencias ontológicas -al mundo objetivo, al mundo subjetivo propio de cada cual y al mundo social común-.

La racionalidad comunicativa no se confina en los parámetros de lo práctico, sino que se extiende al espectro entero de las dimensiones de la validez. Pero, en segundo lugar, el contenido normativo de la racionalidad (comunicativa y discursiva), esto es, las idealizaciones pragmáticas operantes en cualquier contexto espacial y temporal en que nos comunicamos o en que argumentamos, no proporciona un criterio inmediato para nuestras acciones concretas, las cuales son calificables en uno u otro sentido práctico como correctas, pertinentes, atinadas, etc.

La racionalidad comunicativa no es, como lo era la forma clásica de la razón práctica, una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en tanto que el actor comunicativo tiene que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico. El actor comunicativo se encuentra bajo el “tener que” de una débil necesidad trascendental. Pero con ello no se las ve con el “tener que” prescriptivo de una regla de acción, ya se atribuya éste deontológicamente a la validez del deber de un mandato moral, axiológicamente a una constelación de valores de preferencia, o empíricamente a la eficacia de un imperativo

técnico<sup>372</sup>. Al igual que la indecibilidad, la imperatividad de la norma no resulta de una fuerza exógena, sino de una actitud emotivo-racional. La indecibilidad también opera a modo contrafáctico, pues pone en tela de juicio la pertinencia de las normas y contextos dados, al mismo tiempo que, como si de una necesidad se tratase, mantiene la pertinencia de la norma abriéndola a la responsabilidad. Por ello, mantenemos que el consenso podría operar como plataforma óptima que impulsara una reformulación socio-política.

Finalmente, la racionalidad comunicativa tampoco es equiparable a la idea moderna de la razón práctica como una facultad subjetiva, puesto que depende de los recursos del lenguaje ordinario y viene definida con arreglo a los presupuestos pragmáticos de la comunicación cotidiana y de la argumentación. Pero si la racionalidad es desalojada de la teoría de las facultades, también la propia razón práctica ha de pasar a “implantarse” en la praxis comunicativa.

En este punto defendemos que la normatividad comunicativa puede derivar del propio sistema de acción contrafáctico, o mejor dicho de su exceso y de la necesidad de comprender la indecibilidad misma. Precisamente, para ello sería necesario replantear el exceso de la justicia respecto a la norma y su génesis. La conciencia traspasada por el lenguaje, y el lenguaje como estructura existencial contingente; de nuevo la retoricidad constitutiva. El “tener que” prescriptivo de una regla de acción, al final, quedaría a nuestro juicio, no sometido a un imperativo transcendental, sino que encontraría su propio acomodo en la imposibilidad de este mismo. Pues como hemos indicado, la finitud se convierte en el transcendental de lo transcendental. Esta indecibilidad puede ser tratada en el marco operativo del mecanismo procedimental, que como vemos es insaturable, carente, pero efectivo. Al mismo tiempo, como ahora pasaremos a desarrollar, la teoría del discurso y de la deconstrucción poseen un núcleo común claro. Efectivamente, ambas articulan dos presupuestos, muy claros en el caso

---

372 Habermas, Jürgen, *Facticidad...*, p. 18 y *Aclaraciones...*, p. 191. “Las presuposiciones pragmáticas universales que los participantes siempre tienen que hacer cuando se embarcan en argumentaciones, tanto si éstas han sido institucionalizadas como si no, no tienen en absoluto el carácter de obligaciones de la acción; poseen más bien el carácter de una necesidad transcendental... (T)ienen un contenido “normativo” *en un sentido amplio*, pero éste no puede ser equiparado con el contenido obligatorio de las normas de interacción... Las presuposiciones de la racionalidad no *obligan* a actuar de manera racional, sino que *posibilitan* la praxis que los participantes entienden como argumentación” (*Aclaraciones...*, pp. 132-3).

habermasiano; nos referimos a la combinación de dos aspectos: una teoría de la validación moral, y una teoría de la legitimación política. Somos conscientes de que esta afirmación es no solo, cuestionable, sino que para muchos sería falsa. Sin embargo, como ya hemos venido señalando en todo nuestro estudio, Derrida realiza una lectura de nuestra realidad, con un claro afán normativo que deriva de la propia finitud encarnada en el lenguaje, al mismo tiempo este presupuesto indecible articula una lectura del acto moral como responsabilidad –sea esta política, social, cultural,...-. Desde la responsabilidad derridiana, también hemos observado como se presenta el concepto de política, y como nosotros hemos argumentado que, en realidad, la lectura derridiana presenta una reflexión drástica sobre el ejercicio de poder, su significado y origen, por lo tanto sobre la noción misma de legitimidad.

### 5.3.2. La formulación del principio del discurso.

La *Howison Lecture* de 1988 dejaba entrever que la teoría general del discurso pretende continuar con otros medios algunos de los cometidos que la tradición filosófica asociaba a la idea de razón práctica, integrándolos dentro del marco más comprehensivo de una teoría crítica de la sociedad. Pero, desde *Facticidad y Validez*, Habermas ha presentado además una interpretación del principio del discurso que, a la vez que ratifica la concepción pluralista de la racionalidad práctica, modifica significativamente la arquitectónica ofrecida hasta entonces por su teoría discursiva de la moral. Esa modificación intenta zanjar una controversia que había acompañado desde el comienzo a la interpretación del sentido y del alcance de la ética del discurso, puesto que mientras que Habermas siempre se atuvo a una comprensión de la misma como una teoría de la validación moral, no pocos autores afines a ese programa enfatizaron que el estatuto teórico de la ética del discurso convenía más bien a una teoría de la legitimación política. En los apartados subsiguientes, el desglose de los cuatro conceptos centrales del principio del discurso permitirá recopilar algunos solapamientos y diferencias básicas entre la moral y la política informada con el derecho en atención a su núcleo procedimental común.

(1) En *Facticidad y Validez*, el principio D se limita a explicitar la justificación imparcial de las normas de acción en general. Esta restricción implica que D se aplica indistintamente a todas las normas, con anterioridad a cualquier discriminación entre las normas legales y las morales. De acuerdo con esa revisión, tanto el principio de la moral como el principio de la democracia son especificaciones del principio del discurso y ambos se introducen además de manera simultánea y con pareja dignidad: en un caso, como la regla de la argumentación moral y, en otro, como un procedimiento para la legislación legítima y como un mecanismo de control para la creación del derecho. De lo dicho se infiere que Habermas (a) delimita de manera más acusada los principios D y U, a la vez que invierte el orden lógico de la justificación ofrecida en el ensayo «Ética del discurso» y corroborada después en otros textos; y que, además, (b) trata por separado los principios complementarios de la moral y de la democracia.

Habermas pasa a afirmar ahora que “el principio del discurso está incrustado en las condiciones de la socialización comunicativa en cuanto tal” y, en relación con lo segundo, que “U viene inspirado por D, pero en un comienzo no es nada más que una propuesta a la que se llega de manera abductiva”<sup>373</sup>. Dicho de otra modo, D se extrae del contenido normativo de las presuposiciones de racionalidad que están operantes en los procesos de entendimiento desplegados en las acciones comunicativas y en las argumentaciones, mientras que U presupone la validez de D y, en tanto que regla de argumentación moral, reelabora las condiciones procedimentales ya avanzadas por D.

Pues ahora resulta que, por un lado, es D el que se deriva desde los supuestos pragmáticos de la argumentación y que, por otro lado, es a partir de él cómo se obtiene después el principio moral. Creemos que este hecho, se compagina perfectamente con los presupuesto de la indecibilidad derridiana, que puede ser entendida al mismo tiempo como un principio moral, pues está presente como principio de responsabilidad en cualquier acción, sea esta regida por normas morales u otras normas de acción.

En sus escritos sobre la ética comunicativa de los años setenta, Habermas aplicó el principio del discurso al ámbito de lo político con un modelo de los intereses generalizables

---

373 Las citas proceden de *Facticidad...*, p. 161-2, y de *La inclusión del otro...*, pp. 59-60.

que pretendía ser hasta cierto punto compatible con el habitual modelo politológico de la formación de compromisos. No obstante, una plétora de críticas razonables le obligaron finalmente a aclarar por qué no es posible la traslación inmediata de su teoría moral a los procesos democráticos y de qué modo se integra su principio del discurso en el derecho y en la política. El principio de la democracia debe fijar un procedimiento de producción legítima del derecho. Afirma que sólo pueden pretender validez legítima las leyes jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los consocios jurídicos en un proceso discursivo de producción del derecho que, por su parte, esté constituido legalmente. Con otras palabras, ese principio de la democracia explica el sentido performativo de la praxis de autodeterminación de los consocios jurídicos que se reconocen unos a otros como miembros libres e iguales de una asociación que aceptan voluntariamente<sup>374</sup>.

Así pues, el principio general del discurso tiene varios registros según las materias a que se dirija y dependiendo de los contextos prácticos en los que se justifican tales materias. Si se especifica como regla de argumentación moral, esto es, como lo hace U, se aplica entonces a las normas morales que regulan las interacciones en un círculo irrestricto o universal de destinatarios y que pueden ser justificadas bajo la igual consideración de los intereses de todos los afectados. Si se especifica como un principio democrático, se aplica entonces a las normas que se presentan bajo forma jurídica y que pueden justificarse mediante varios tipos de argumentaciones políticas. Esta especificación del principio D como principio democrático pretende entonces dar cuenta del aquilatamiento de la pluralidad discursiva de la racionalidad práctica. Pues el planteamiento central de dicha formulación democrática es que los procedimientos de deliberación y decisión democráticas no pueden recluirse en el ámbito de las argumentaciones morales, pero tampoco reducirse a meras formas de *bargaining* entre intereses contrapuestos ni confinarse a la deliberación o al reforzamiento de las tramas valorativas con las que se mantiene una identidad colectiva, como, por ejemplo, los ordenamientos axiológicos que prevalecen en lo que una cultura mayoritaria considera

---

374 *Facticidad...*, p. 141. Otras formulaciones de esta especificación democrática del principio D se repiten -aparte de en esa misma obra (pp. 154, 674, 676; trad., pp. 187, 656, 659)- otros libros de Habermas: *Aclaraciones...*, p. 299-300; *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 151

que es constitutivo de su identidad nacional. Por lo tanto, la teoría discursiva compromete junto con su formulación del principio democrático la pretensión de que el análisis de tales procedimientos ha de hacerse extensivo a toda una red de negociaciones y de discursos de índole distinta, entre los que se incluyen, aparte de los morales, los discursos éticos, los pragmáticos y los empíricos.

En las páginas que siguen no entramos a detallar las importantes implicaciones que la teoría discursiva extrae desde el principio democrático. Nos limitaremos a la tarea previa de analizar el principio del discurso que Habermas introduce como la explicación del punto de vista desde el que se pueden justificar imparcialmente las normas de acción en general. La formulación de *Facticidad y Validez* es la siguiente:

Proponemos desglosarla en atención a los cuatro conceptos fundamentales que incluye (normas de acción, validez, afectados/participantes y discursos racionales), pues este desglose permite iluminar aspectos decisivos de la comprensión discursiva de la racionalidad práctica y de su diferenciación con la racionalidad teórica. 1) nos detendremos en algunas implicaciones del planteamiento de partida de que tanto el derecho como la moral se refieren a la regulación de relaciones y conflictos interpersonales entre agentes que quieren organizar su convivencia con medios pacíficos 2). A continuación, expondremos algunas consecuencias que Habermas deriva de su tesis sociológica de la individualización por la vía de la socialización y que aplica a una comprensión práctica de los agentes en tanto que personas morales y en tanto que personas jurídicas, concebidas en ambos casos como sujetos autónomos cuya integridad vulnerable depende de trenzados sociales de reconocimiento (3). En el siguiente apartado analizaremos la afirmación de que tanto la legitimidad como la corrección moral, cuyo sentido de la validez guarda una analogía con la bivalencia de la verdad, suponen la premisa de que en principio es posible dar con “una respuesta correcta” (4). Y, finalmente, expondremos un elemento nuclear de la concepción discursiva de la racionalidad práctica, a saber, que las realizaciones morales y jurídico-políticas de la razón práctica descansan en la racionalidad procedimental del discurso, esto es, en un uso público de una praxis que justifica la confianza en la aceptabilidad de los resultados de nuestras deliberaciones (5).



(2) La moral y el derecho coinciden en su planteamiento de partida, puesto que comparten una función similar en lo tocante a la integración social: la regulación de relaciones interpersonales mediante *normas* justificadas<sup>375</sup>. Las normas se asemejan hasta cierto punto a las teorías; en tanto que portadores de validez y, por tanto, reconocibles como justas o como injustas, se parecen a los enunciados que pueden ser verdaderos o falsos; en tanto que pueden ser descubiertas (y construidas), podrían compararse a los hechos; e, incluso, en tanto que no dejan de ser (intersubjetivamente) objetivas y hasta un cierto punto independientes de los agentes que las reconocen, tal vez podría asignárseles una contundencia refutadora de algún modo equiparable a la que asociamos a las entidades. Sin embargo, como veremos en el apartado (4), estas gruesas semejanzas indican más bien que el estatuto de las normas en realidad escapa al uso específico de la razón teórica.

En este momento nos interesa mencionar que dicho estatuto intersubjetivo de las normas resulta determinante para dos importantes diferenciaciones internas de la razón práctico-discursiva. En primer lugar, las normas, ya se bifurquen en normas morales o en normas jurídicas, se distinguen siempre de los valores socio-culturales por una serie de rasgos comunes. Habermas subraya los cuatro siguientes. Primero, las normas portan un código cognitivo binario de validez (correcto o justo / incorrecto o injusto) que se contrapone a la validez gradual de las configuraciones valorativas. Segundo, las normas poseen un carácter deontológico que está vinculado a la acción regulada por normas y que se opone al carácter teleológico de los valores. Tercero, la vinculatoriedad de las normas es absoluta y universal, a diferencia de la particularidad electiva, más relativa y contextual, de los valores. Finalmente, las normas entablan interrelaciones de coherencia dentro de un sistema, en contraste con la flexibilidad de las jerarquías valorativas.

En segundo lugar, el principio D no aclara las notables diferencias entre las normas morales y las jurídico-políticas, diferencias que resultan esenciales en el modo de operar respectivo de los principios de la moral y de la democracia y que sirven, de hecho, como un criterio para entender tanto los deslindes como los solapamientos de la esfera de la moral

---

375 Véase por ejemplo *Facticidad...*, p. 137, *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 289.

con las esferas del derecho y de la política<sup>376</sup>. A diferencia de la moral, el derecho no regula contextos de interacción *en general*, sino que sirve de medio para la autoorganización de comunidades jurídicas que se afirman en su entorno social bajo unas circunstancias históricas determinadas. Con ello emigran al interior del derecho contenidos concretos y puntos de vista teleológicos. Mientras que las reglas morales expresan una voluntad absolutamente general al concentrarse en lo que está en interés de *todos* por igual, las reglas jurídicas expresan también la voluntad particular de los miembros de una determinada comunidad jurídica. Y mientras que la voluntad moralmente libre en cierto modo permanece virtual, pues sólo dice lo que podría ser aceptado racionalmente por cualquiera, la voluntad política de la comunidad jurídica, si bien ha de estar en consonancia con lo que la moral exige, es también expresión de una forma de vida intersubjetivamente compartida, de previas constelaciones de intereses y fines elegidos pragmáticamente.

(3) La función de integración social que cumplen las normas tiene su razón de ser en la salvaguarda de la identidad y de la autonomía de los *participantes y afectados*<sup>377</sup>. Los contextos de justificación y de reconocimiento, en los que se involucra todo aquel que es afectado en sus intereses por los efectos que sobrevendrán previsiblemente de una praxis general regulada por normas, posibilitan entonces que los participantes hagan un uso público de la razón en diversos dominios. Por eso, cabe especificar ese concepto general de persona natural, con su doble acepción de agente y paciente, de participante y de afectado, en atención a las delimitaciones regionales de su comunidad y hablar en consecuencia de persona ética, de persona moral, de persona jurídica o de ciudadano.

En contraste con la moderna concepción atomista del individuo como propietario de sí mismo, la concepción comunicativa defiende el carácter social de la persona natural, la cual merece reconocimiento como particular irremplazable y como integrante de una comunidad. Pero, a diferencia del concepto unitario de la autodeterminación moral, donde el destinatario de las normas morales está fundido en la misma persona con el legislador que delibera sobre

---

<sup>376</sup> Para lo que sigue, véase *Facticidad...*, pp. 143-151, 157, 565-7.

<sup>377</sup> “La moral y el derecho sirven ambos a la regulación de conflictos interpersonales y ambos deben proteger en igual medida la autonomía de todos los participantes y afectados” (*Facticidad...*, p. 665)

esas normas, el concepto de autonomía jurídica establece una escisión más clara entre el momento de la autonomía privada de la persona jurídica, como destinatario y portador de derechos, y el de la autonomía pública del ciudadano, como auténtico creador del derecho. Este aspecto más constructivo reaparece cuando indagamos en el concepto de la validez.

(4) La formulación del principio D ampara un concepto de la *validez* práctica que cubre tanto el sentido vinculante de las normas morales como el de las jurídico-políticas. Un punto de partida para determinar la validez normativa, en las respectivas dimensiones de la “corrección moral” y de la “legitimidad” dentro de nuestro mundo social compartido, radica en su analogía con “la confianza en la verdad” que depositamos en las disputas sobre hechos y en las explicaciones acerca de los acontecimientos en el mundo objetivo, cuando damos por sentado que podemos convencernos sobre la verdad o falsedad de los enunciados con la reserva de que las afirmaciones que hacemos aquí y ahora pueden quizás ser refutadas en el futuro.

Al determinar el cumplimiento de las respectivas condiciones de validez no por un acceso directo a evidencias incontestables, sino por el intercambio de argumentos con que se desempeñan o dirimen las pretensiones en discursos, la analogía no hace sino apoyar la idea de que también en nuestras disputas prácticas existe en principio la disponibilidad de convocar razones intersubjetivamente válidas, esto es, que no son relativas al punto de vista del actor hasta el punto de quedar clausuradas como meras razones subjetivas. Pero la analogía implica además la pretensión más fuerte de que en las cuestiones normativas, siempre que sean suficientemente precisadas, es racional partir de la premisa de una única respuesta correcta, de modo parecido a cómo lo hacemos en las cuestiones sobre la verdad<sup>378</sup>. Conviene señalar que la teoría discursiva no postula esta premisa ni para los compromisos de intereses ni para los conflictos de valor, puesto que ni el pluralismo de las preferencias ni el pluralismo de las opciones valorativas se acogen a una tal convergencia en la validez.

---

378 Sobre esta simetría en torno a la “única respuesta correcta”, véase por ejemplo *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid 1991..., p. 126; *Aclaraciones* ., pp. 171-173; y “Consideraciones finales”, en Gimbernat, José Antonio (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 269-71.

No obstante, la teoría discursiva entiende esa premisa con arreglo a un criterio general de pluralismo epistémico que opera en las cuestiones sobre la justicia o corrección de normas no menos que en las cuestiones acerca de la verdad de enunciados. Además, presenta dicha premisa como el reverso del falibilismo en temas de justicia, esto es, como el envés de la conciencia práctica de nuestro inevitable provincianismo (desde el punto de vista cognitivo y también desde nuestro punto de vista temporal) ante un mejor saber en el futuro.

No obstante, Habermas enfatiza una y otra vez que las analogías con la validez de la verdad no implican la asimilación de los universos de la razón teórica y la razón práctica. La validez normativa no sólo ha de amoldarse a la reserva general del falibilismo de todo saber, sino también a la cautela específica de nuestro provincianismo existencial en relación con las modificaciones históricas de los propios contextos en los que se regularán en el futuro las acciones con normas que damos por aceptadas en el presente. En otras palabras, la provisionalidad de la validez que adjudicamos a nuestras cuestiones normativas no sólo está marcada por lo que hace a su mejoramiento epistémico, como cualquier forma de conocimiento, sino también por lo que hace a la variabilidad de las circunstancias históricas. Lo que, como ya hemos apuntado nos liga a la noción derridiana de indecibilidad.

Al igual que la validez moral, la validez de las normas legales y políticas incorpora el momento falible del descubrimiento y el momento creativo de la construcción<sup>379</sup>. Ahora bien, en este caso se trata de una dimensión de validez mucho más compleja en la que se subraya con mayor rotundidad el constructivismo del espíritu humano finito. Pues la razón práctica incorporada en procedimientos y procesos lleva inscrita la referencia a una justicia (entendida tanto en el sentido moral como en el sentido jurídico) que *trasciende* el *ethos* concreto de una determinada comunidad o la interpretación del mundo articulada en una determinada tradición y forma de vida.

---

379 Es digno de señalar que esta posición ya quedó apuntada en el “Epílogo (1973)” a *Conocimiento e Interés*: “Las normas e intereses generalizables que han de justificarse discursivamente tienen un núcleo no convencional: ni *vienen dados de antemano* empíricamente ni se *fijan* sin más en virtud de una decisión, sino que se *configuran* y se *descubren* al mismo tiempo y de manera no contingente, si es que puede existir algo así como una voluntad *racional*” *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 326-7). Para lo que sigue, además de las referencias consignadas más arriba en la nota 36, véase en especial *Facticidad...*, pp. 187-95.

(5) La razón tiene su hechura procedimental en las reglas constitutivas del juego de lenguaje epistémico en el que se intercambian argumentos y tomas de postura. Esto es, la razón comunicativa adquiere un nivel reflexivo en las reglas argumentativas que operan en todo *discurso racional*, entendiendo por tal “no un procedimiento de decisión que acabe en *resoluciones*, sino un procedimiento de solución de problemas que conduce a *convicciones*”<sup>380</sup>. Todo discurso racional es una práctica especializada en la justificación que incorpora entre sus idealizaciones inevitables las siguientes cuatro reglas, presuposiciones o condiciones de toda situación de diálogo. 1) La inclusión plena y universal o el acceso público y no restringido (*Öffentlichkeit des Zugangs*): nadie que pueda aportar una contribución relevante a la discusión debe quedar excluido. 2) La distribución equitativa de las libertades comunicativas o la participación igualitaria (*Gleichberechtigung der Teilnahme*): todos los argumentantes gozarán de las mismas oportunidades para exponer sus contribuciones a la discusión. 3) La veracidad o sinceridad (*Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit*): los argumentantes han de querer decir lo que dicen y sólo se admitirán las emisiones sinceras. 4) La ausencia de coacción sobre las tomas de postura de los argumentantes (*Zwanglosigkeit der Stellungnahme*): la comunicación debe estar liberada de presiones e imposiciones internas y externas, de modo que las afirmaciones y negaciones de las pretensiones de validez criticables estén motivadas únicamente por la fuerza de convicción racional de los mejores argumentos.

El paso desde esas ideas que configuran el “contenido normativo de la razón discursiva” hasta el efectivo “uso público de la razón práctica” es un trámite delegado al principio D. Como principio general de la razón práctica que hace explícito el sentido normativo de las exigencias posconvencionales de justificación, D incluye una alusión a los diversos discursos racionales que escudriñan y validan normas de acción. Ahora bien, debe llamarse “discurso racional” a *cualquier* intento de entendimiento sobre pretensiones de validez problemáticas, con tal de que tenga lugar en las condiciones de comunicación que, *en el interior de un espacio público constituido por compromisos ilocucionarios*, posibilitan

---

380 *La necesidad de una revisión de la izquierda...*, pp. 125s. “Por argumentación entiendo un procedimiento para el intercambio y valoración de informaciones, razones y terminologías (o sea, nuevos vocabularios que hacen posible una revisión de las descripciones)”.

el procesamiento de temas y contribuciones, informaciones y razones... Para la concepción suficientemente abstracta de D es importante que no se restrinja *a priori* el tipo de temas y contribuciones y la clase de razones que “cuentan” en cada caso<sup>381</sup>.

Los discursos racionales son procedimientos que operan con razones y que entrelazan lo formal y lo sustancial. Aunque son las razones atinadas las que nos convencen de que un resultado es el correcto, la plausibilidad de tales razones se comprueba en argumentaciones ejecutadas públicamente, con las que defendemos aquí y ahora lo que tenemos por válido contra toda objeción que se presente o que pueda anticiparse. Lo cual vale tanto para la interiorización cuanto para la institucionalización, tanto para el carácter advocatorio de los discursos morales cuanto para la exigencia de realizar cuanto sea posible los requisitos procedimentales en los diseños institucionales de los discursos políticos.

### 5.3.3. Del uso público deconstruido de la razón.

Hemos visto que el principio D establece un procedimiento que posibilita el paso desde el yo al nosotros. Ese principio se hace operativo de diversas maneras, pero exige en todos los casos discursos racionales y un nivel postconvencional de justificación. La teoría del discurso hace valer en el plano moral una reformulación del imperativo categórico y en el plano ético una reelaboración de la identidad compleja individual o de los procesos de autoentendimiento colectivo.

También hemos visto que a partir de la raíz común en el principio D se establece una distinción entre el principio moral y el principio de la democracia en razón de sus respectivos niveles argumentativos y del dispar estatuto de las normas correspondientes. Esta diferenciación no impide que los principios morales puedan adquirir una forma legal dentro del medio del derecho positivo y coactivo.

Al traducir el imperativo categórico mediante el principio del discurso, la razón práctica se hace valer en los procedimientos morales (de justificación y de aplicación), que pretenden

---

381 *Facticidad...*, pp. 138-139.

la neutralidad y la primacía de lo justo frente a las diversas concepciones de la vida buena. Al traducir el “principio de la publicidad” –o, por mejor decir, al reelaborar el sentido kantiano de ese principio– mediante el principio del discurso, la razón práctica se hace valer en los procedimientos democráticos que pretenden neutralidad frente al pluralismo moderno de las visiones del mundo. “La razón se incorpora entonces sólo en las condiciones pragmático-formales que hacen posible una política deliberativa y ésta no necesita presentarse como una autoridad extraña, asentada más allá de la comunicación política”<sup>382</sup>.

Ni en un caso ni en el otro, la razón práctica en la condición comunicativa moderna colisiona con la distinción –movidiza desde el punto de vista histórico y sociológico– de lo público y de lo privado.

El objetivo del principio agnóstico de la ética del discurso es reconstruir el punto de vista moral desde el que adjudicamos imparcialmente las cuestiones de justicia en atención a la justificación y a la aplicación de las normas. Una vez transformada la crítica de la razón práctica y reformulados los conceptos de la autonomía y la libertad comunicativas, la versión pública del imperativo categórico, tal como la acuña la formulación del principio U, consiste en pasar del sujeto solitario a la comunidad de sujetos morales que se entienden entre sí como individuos y como miembros de un colectivo; y en pasar desde la comprobación monológica de las normas, emprendida en el foro interno, hasta el procedimiento público del discurso práctico que, de acuerdo con su idea normativa, no puede quedar recortado individualistamente ni siquiera en los discursos advocatorios.

El objetivo del principio agnóstico de la teoría discursiva de la política y del derecho es reconstruir una concepción procedimental de la democracia deliberativa, la cual aplica la idea de justificación, por apelación a razones aceptables por todos, a las discusiones de ciudadanos libres e iguales en una democracia constitucional. Si la reconstrucción del uso público de la razón en el dominio práctico moral (en sus relaciones con el dominio ético) consiste en explicitar el procedimiento de justificación y de aplicación en que se hace valer la autonomía moral individual y la solidaridad comunal; el núcleo normativo de la estructura

---

382 *Facticidad...*, p. 347 y 349.

básica de la teoría discursiva del derecho y la política consiste en la institucionalización de la autonomía política. La teoría discursiva de la democracia deliberativa se concentra en los aspectos procedimentales del uso público de la razón práctica, en la idea formal de la idea de institucionalizar legalmente ese uso público de la razón que, a la postre, es el responsable de tematizar y elaborar las cuestiones de sustancia política.

*Síntesis y críticas comunes:*

Hemos defendido que la obra derridiana y habermasiana poseen un núcleo común-fuerte, aunque en muchas ocasiones este ha sido negado o simplemente silenciado. Nuestro interés en señalar estas similitudes radica principalmente: a) en el convencimiento de que la articulación de estas dos teorías junto a las reformas democráticas actuales de corte plurifederalista, podría atenuar los mecanismos entrópicos de hostilidad que los modelos actuales han generado; b) al mismo tiempo que permitiría una estructuración democrática más acorde con los procesos actuales de intercomunicación global, c) lo podría consolidar una ciudadanía no solo “multicultural” sino comprometida con un mundo común, con la exigencia de respetar acuerdos intersociales, y con la capacidad de toma de decisiones dentro de los parámetros de una articulación contingente que encuentre en la categoría de consentimiento su fuerza motriz.

Debemos entender, y tener presente, la obra de Derrida para comprender que no podemos hablar de modelo o institución democrática (tal y como entendemos modelo e institución), a la hora de ver como quedaría esta misma “institución” bajo el filtro deconstructivo. De esta manera entenderemos como Derrida aboga por la “amistad” en lugar de la “fraternidad”<sup>383</sup>, en un ejercicio por descomponer los fundamentos políticos y metafísicos de la democracia institucionalizada. Lo fraterno como origen común impone una singularidad y un reconocimiento por identidad común; los hermanos son hijos “de”. En contraposición o completando esto, la “amistad” es un juego en el que el amor queda diferido a la proximidad de la palabra, al diálogo y respeto a lo que es “otro”, no recíproco, ni

---

383 Derrida, J: *Políticas de la amistad*, Trd. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Edt. Trotta, Madrid, 1998



próximo (sea femenino, negro, homosexual, asiático, o inexistente), pero un otro concreto, no indefinido (Levinas), de ahí los juegos y “zancadillas” derridianas, mediante las cuales contamina los discursos con términos cargados de significados no “neutros” y generalmente rechazados por lo que el denomina “política falogocentrista”. La neutralidad es formalidad, la finitud es presencia no diferida, lo cual no quiere decir que esa presencia sea la única, ni en el tiempo ni en el espacio. La participación inclusiva como dispersión pragmatista que parte de propia finitud, que nos acerca y engrandece a la posibilidad ambigua de la democracia, como institución y como dispersión, al mismo tiempo que garante el reconocimiento a la autonomía del consentimiento. Siguiendo así, diríamos con Derrida que existe la necesidad de encontrar un nuevo Parlamento, un nuevo lugar para hablar, para ser hospitalarios. Es precisamente en este punto, donde como ya hemos presentado convergen las “nuevas subjetividades” y la posibilidad de una democracia inclusiva. Derrida habla de estas nuevas subjetividades, refiriéndose a ellas como “Nueva Internacional” en *Espectros de Marx*<sup>384</sup>:

*“Pienso en una solidaridad mundial. A menudo silenciosa; pero cada vez más efectiva. Ya no se definiría como la organización de las Internacionales socialistas (pero conservo el antiguo nombre para recordar algo del espíritu de revolución, de justicia que reunía a los trabajadores y a los oprimidos más allá de las fronteras nacionales). No se reconoce en los Estados o instancias internacionales dominadas por ciertos poderes estatales. Está más cerca de las organizaciones no gubernamentales, de ciertos proyectos llamados “humanitarios”, pero los supera también y apela a un profundo cambio del derecho internacional y de su puesta en marcha.”*<sup>385</sup>

En clara relación con esto se sitúa la noción derridiana de “decisión” y su relación con la responsabilidad:

*“decisión que aún siendo mía, activa y libre, no debe constituir el simple desarrollo de mis potencialidades o aptitudes, de lo que es “posible para mí”. Para que sea realmente una “decisión”, para interferir en ese posible, romper con mi historia, y por tanto ser de antemano, en cierta y extraña manera, la decisión de “lo otro” en mí: proveniente de lo otro, encarando lo otro, encarando lo otro que hay en mí.”*<sup>386</sup>

Siguiendo esto último, podremos comprender en que radican las diferencias entre Habermas y Derrida, al mismo tiempo que nos permite apuntar los nexos comunes, lo que

---

384 Derrida, J: *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. De Peretti. Madrid, Trotta, 1995.

385 Derrida, J: *No escribo sin luz artificial*. Trad. Rosario Ibañes y María José Pozo. Cuatro (Siglo XXI), Madrid, 1999.

386 Ibid. Nota.87, p. 121-122

nos posibilitará conectar sus conclusiones con los modelos actuales de democracia, así como plantear los medios necesarios para la transformación de nuestras estructuras económicas y socio-políticas. Para ello mencionaremos una de las últimas entrevistas concedidas por Derrida antes de su muerte, y que fue recogida en forma de libro por Giovanna Borradori en su libro *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Habermas y Derrida*<sup>387</sup>. En dicho libro Habermas y Derrida analizan el fenómeno terrorista y su génesis globalizada a raíz del 11-S. Este libro está estructurado a partir de las dos entrevistas: así la de Habermas se recoge bajo el título de *Reconstruir el terrorismo*. Donde hace un balance del fenómeno terrorista, del que afirmará es una distorsión del lenguaje que no hace sino obstaculizar el ideal regulativo que el mismo propone. Existe la necesidad de articular un intercambio comunicativo racional que desemboque en un enfoque discursivo de la ética y la filosofía política. Y es necesaria una pragmática universal (instituciones) orientada a normativizar y basarse en este uso comunicativo del lenguaje. De esta manera se recuperaría parte del proyecto inconcluso de la Ilustración, resistiendo el ámbito del “mundo de la vida” el embate de la razón instrumental, propio de los sistemas políticos y económicos, pero también de un terrorismo empeñado en vulnerar sin objeto la dinámica de los sistemas complejos. Habermas apunta a la incomunicación entre U.S.A y los países musulmanes.

Derrida en su entrevista-ensayo, *Deconstruir el terrorismo* se separa de Habermas mediante un juego arquitectónico que intenta desestabilizar las prioridades estructurales de cada discurso particular (deconstrucción) siguiendo una serie de pasos que acaban por sacar a la luz las relaciones jerárquicas que quedan ocultas por la opacidad de los conceptos sospechosos de arrastrar con ellos tradiciones que regeneran los problemas que pretenden desactivar. Junto con ello, prestará atención a la ambigua cuestión de las fronteras conceptuales, señalando aquellos límites en los que los conceptos, subsumidos en estrategias y relaciones de fuerza heredadas, contienen una referencia imposible de alcanzar –la que nos llevaría por ejemplo, de la tolerancia como hospitalidad condicionada a la hospitalidad

---

387 Borradori, Giovanna: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, Taurus, Madrid 2003.

incondicionada, pero que nos es imprescindible en nuestra aspiración de justicia, concepto este, que junto con el de perdón, el de tolerancia, o el de democracia –excede para Derrida– de cualquier corsé históricamente asignado, empezando por el jurídico.

¿Podríamos afirmar con Borradori que en estas aspiraciones, localizables en los límites de la posibilidad, conecta Derrida con Habermas, situándole bajo la perspectiva de la Ilustración?, ¿lo mismo podríamos decir del hecho de que Derrida al igual que Habermas vea la política europea, (defensa del estado posnacional, asociado a la noción de Europa), como depositaria de ese horizonte imposible y esperanzador-ilustrado para Borradori.

Solo apuntaremos que, en efecto, Derrida y Habermas están de acuerdo en la necesidad de una reforma jurídica, institucional y política; y que ambos ven en Europa la posibilidad de llevarla a cabo. Ahora bien, Derrida, como ya hemos presentado, defiende una posición “por venir”, no existe un proyecto inconcluso, y lo que no aceptaría es que lo “absolutamente otro” fuera descifrado con el adjetivo “ilustrado”. No se trata de meras diferencias “gramaticales”, “conceptuales” o “sentimentales”. Debemos tener aquí muy en cuenta lo que ya hemos presentado acerca de “consenso” y “différance”. Son complementarias, pero no significan lo mismo, es su diferencia lo que posibilita a nuestro juicio una lectura enriquecedora de lo político, para la política.

Derrida, aboga por una participación individual en un compromiso “decisivo” consigo mismo, entendido como “ser otro”, y esto es una posición que no se podría hacer coincidir con la “razón y su telos”. Por lo tanto Derrida acepta la necesidad de la institucionalización, legislación, y positivación de las reformas, pero al mismo tiempo revisa y deconstruye, como ya hemos visto, el sentido de institución, ley, o metáfora. La democracia, para Derrida, es una promesa que descentraliza y des-sedimenta el concepto clásico de democracia, del vínculo con la localidad, la tierra y el modelo de amistad fraterna. La democracia siempre estaría en proceso, en obra, jamás concluida, pero tampoco dirigida “por”, ni “hacia”. La estructura cuasitrascendental, por supuesto impone una estructuración de “dispersión” y “entrecruzamiento”, “textualidad-política” de injertos y diseminaciones. Pero esto se asentaría en la finitud misma, no en la razón organizativa, pero tampoco fuera de ella; Derrida pondría

fin a cualquier tipo o rastro de dualismo “inconsciente” que pudiera persistir en Habermas, e incluso en Kant; es más Derrida no es posmoderno ni moderno-ilustrado; Derrida revisa y solicita simplemente estas tradiciones desde su interior, y con ellas hace lo que debe hacer el filósofo según Nietzsche: la tarea del filósofo no es tanto descubrir como reconocer.

Pero, según lo que acabamos de desarrollar, la relación entre sus teorías parece claramente destinada a la confrontación; esto no es así. Veamos algunas de sus conexiones internas, y como en ellas opera lo que, a nuestro juicio, es una transición de las posiciones meramente consensualistas a una codificación y asunción de la indecibilidad como principio, sin que esto suponga una limitación o incapacidad, sino todo lo contrario.

En esta tarea adoptaremos una estrategia “diálogica”, intentando establecer un diálogo entre nuestros dos autores a partir de lo que consideramos, son sus conexiones lógicas, internas a su obra. Partiremos de las críticas principales que se han realizado a la obra habermasiana, con ello veremos: a) que la mayoría de estas críticas podrían ser aplicadas a la obra derridiana, b) que las respuestas a estas críticas sitúan a Habermas en una tesitura común respecto a la deconstrucción, y c) como la síntesis articuladora de las dos teorías nos conducirá a exponer un concepto de democracia inclusiva, que incorpore los componentes operativos y actitudinales derivados de estas teorías.

#### .Conexiones y críticas comunes:

Las principales críticas con las que se ha encontrado las tesis habermasianas son las siguientes:

Para Apel, Habermas cae en una inconsistencia casi postmoderna. Apel concibe la razón comunicativa en su núcleo como razón práctico-moral y con ese primado fichteano de la razón práctica, por otro lado, concede al discurso filosófico caracterizado por la autorreferencialidad un lugar puntal en la jerarquía de los discursos científicos. Al tenor de la citada revisión de los usos de la razón práctica, Habermas ha perfilado contra dicha igualación varias diferencias esenciales entre la razón comunicativa y la razón práctica, las cuales le sirven para revalorizar esta última en el marco de la primera. La diferencia radical

consiste en que Apel, en su búsqueda de un fundamento universal regulativo, confunde este universalismo con el denominado principio D en Habermas. Lo universal para Habermas se vincula en una transición entre ética y utopía, no para delinear un futuro sino para encontrar las condiciones formales que permitan la articulación y construcción de este universalismo mediante reglas de argumentación. Pero en nuestro contexto es de particular interés la insistencia de Habermas en que la ética del discurso defiende una comprensión agnóstica del principio U y en que este principio no puede equipararse sin mayores precisiones con el principio D.

En nuestro país, y siguiendo una línea común a la de Apel, Agapito Maestre se preguntará ¿cómo se da la experiencia “utópica”, para que no se le pueda reprochar su vacío y formalismo? No obstante, para nosotros esta cuestión señala una comprensión inadecuada del principio D y de su relación con el principio U. La posibilidad de una comunidad lingüística no radica en un “a priori trascendental”, ni en un cognitivismo ciego a las pasiones, sino en una capacidad racional lingüístico comunicativa, presente en todo ser humano, que nos permite mediante unas reglas de argumentación simples llegar a acuerdos, una capacidad que parte de la propia estructura cognitiva del ser humano. Habermas ha intentado recientemente aclarar esto en un estudio que titula *Acción Comunicativa y Razón sin transcendencia*<sup>388</sup>. El núcleo central del estudio ofrece una explicación genealógica de los vínculos que unen el planteamiento kantiano con cuatro presuposiciones pragmáticas inevitables en la acción comunicativa: un mundo objetivo común, la responsabilidad de los sujetos racionales, la validez incondicional de las pretensiones de verdad y corrección normativa, así como la necesaria dependencia de justificación normativa. Habermas destaca que la “inevitabilidad” de estas presuposiciones en la acción comunicativa debe entenderse más en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las condiciones universales y necesarias de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de un sistema de lenguaje y un mundo de la vida en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso para nosotros es insuperable.

---

388 Habermas, J: *Acción Comunicativa y Razón sin transcendencia*, trd. Pere Fabra Abat, edc. Paidós, Barcelona 2002.

Lo que obtenemos de manera pragmática como tal, según Habermas, son únicamente reglas discursivas, por tanto, el transcendentalismo solo prueba que el principio de universalización dependería de los contenidos falibles que se logren en esta argumentación. Esto supone una teoría del juicio moral, que supere el mero etnocentrismo rortiano, el emotivismo solidarista –sin renunciar a ello–, así como una hermenéutica transcendental. Habermas a lo largo de toda su obra observa la necesidad de una inteligencia hermenéutica capaz de resolver los problemas que surgen cuando se tiene que hacer operativo el discurso.

En lo que acabamos de desarrollar, encontramos múltiples similitudes con Derrida. El francés, en su deconstrucción de la metafísica presenta un concepto de lenguaje articulatorio, mediante el que pretende ejemplificar la contingencia estructural de cualquier supuesto esencialismo; ya que su identidad estaría en si misma traspasada por la diferencia que de modo contingente la ha constituido.

El uso del lenguaje en Habermas y Derrida, desemboca en una reflexión acerca de la racionalidad, su operatividad, así como su contingencia. Para Habermas las normas fundamentales del derecho y la moral no deben formar parte del campo de la teoría de moral –como ya hemos reiterado– sino que deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos. La estructura misma de la moral, su definición es un objeto siempre falible, siempre contingente que dependerá del lugar y momento. Sin embargo, tanto Habermas como Derrida superan el escepticismo, y se aferran a la responsabilidad: Habermas lo hará negando que la contingencia tenga que adecuarse únicamente a un paradigma etnocéntrico. Nuestra razón nos permite articular diferentes usos del lenguaje, y al mismo tiempo transformar nuestros mundos vitales. Pero en Habermas la noción de veracidad, verdad y rectitud, no pueden ser equiparadas a un mero formalismo, ya que a nuestro juicio siempre operan partiendo de un compromiso inevitable con la “indecibilidad” aunque sea buscando un identidad común. Lo universal solamente se haya en esa capacidad que parte de nuestra propia esencia contingente mediada por el lenguaje. La responsabilidad consistiría en trascender, mediante la confrontación de ideas, nuestra posición de origen.

Para Derrida la experiencia de la indecibilidad y su asunción es la prueba de

responsabilidad en una acción. Efectivamente, en origen sus posiciones –Derrida y Habermas– eran opuestas, quizá por no haber indagado más en sus propias intenciones, pero la lógica interna de sus estudios establece puentes, que fortalecen sus aportaciones sin renunciar a la esencia de sus puntos de origen.

Habermas como Derrida, parte de un fundamento cuasi-transcendental, la propia contingencia operativa en el lenguaje. El consenso, como práctica articuladora –pues a nuestro juicio es una práctica articuladora–, no solo es estratégico, sino que es transformador. Mediante el consenso se muestra la diferencia constitutiva de nuestras identidades, bien para construir una nueva, bien para articular un sistema de convivencia, bien para adoptar un modelo que parta de esta actitud carencial.

Efectivamente las críticas de Mouffe, Laclau y Zizek, poseen no pocos puntos a tener en cuenta, sin embargo no han sabido extraer toda la complejidad de la obra habermasiana. Habermas es atacado por su obsesión consensual, pero el consenso, hemos visto como es descifrado de manera falible, contingente, e insaturable en su funcionamiento. El consenso establece acuerdos, descentralizaciones, y resignificaciones, o por lo menos podría hacerlo por su propia constitución articuladora –no populista pues el consenso parte de una comprensión autónoma de la decisión–, en la que se dan procesos de equivalencia, significantes vacíos, flotantes, etc. Es cierto que el consensualismo ha sido adscrito, cuando no ha impulsado, a una corriente legitimista del modelo hegemónico liberal. Sin embargo pensamos que en Habermas opera, o podría operar un germen deconstructivo, que como intentamos mostrar ya está presente en sus presupuestos. Germen que se activaría mediante la introducción de un principio actitudinal que la deconstrucción muestra mediante su noción de indecibilidad, y su extrapolación al campo de la justicia, lo pragmático y lo moral. Tanto la deconstrucción como el consensualismo, muestran un universalismo contingente que define las categorías de poder y legitimidad, en el seno de una teoría de la acción. Pero en ambas estas categorías, los indecibles, o las reglas de argumentación deberían ser leídas como “posibilidades para”, que articulan al mismo tiempo una comprensión no totalitaria y dinámica de la sociedad, ligada a la noción agnóstica de la moral. Al mismo tiempo, esta

intención transforma la propia voluntad, a través de un proceso que conduce al acuerdo partiendo de la indecibilidad. Indecibilidad que se inserta en el mundo racional y pasional. Se podría replicar que esta lectura, nos situaría de nuevo en un subjetivismo, o cuando menos en un voluntarismo, pero ello no es así, no en el sentido tradicional del término. Obviamente, la voluntad es un presupuesto irrenunciable de la autonomía, aún cuando ésta esté insertada en un campo de acción heterónomo. Este presupuesto es común a Laclau, Habermas, y Derrida; sin embargo solo las posiciones de Habermas y Derrida, operan una relativización de los espacios solipsistas de la autonomía, tanto individual como colectiva. Y lo hacen sin embargo respetando el campo propio de la decisión, aún cuando esta esté sometida al campo articulador del consenso, o bien a la exigencia operativa actitudinal de la indecibilidad, por lo tanto no renuncian a una descripción autónoma del sujeto y de su consentimiento. Tanto Habermas como Derrida no operan con conceptos trascendentales, sino que parten de la propia estructura de la acción humana, estructura articulada siempre por el lenguaje, que codifica nuestra realidad mediante la configuración de narraciones marco, esto es mediante la configuración de paradigmas a partir de los que nuestra acción queda demarcada. Tanto la deconstrucción como el consensualismo actúan permitiendo nuevas estructuraciones, completándose mutuamente: la deconstrucción aportando el componente reactivador, y el consensualismo el marco estructural que articule esta indecibilidad.

Podemos constatar esta indecibilidad en el seno de la teoría habermasiana cuando se expone que la diversificación y el entrelazamiento de los usos de la razón práctica en el plano más complejo de la formación política de la opinión y de la voluntad explica como la teoría moral ha de dejar en suspenso la idea de una unidad de la razón práctica, y por qué esta cuestión pierde también todo privilegio incluso en el terreno de las teorías del derecho y de la política. De hecho, estas derivaciones de la teoría discursiva, entendidas como integrantes de una teoría crítica de la sociedad, se limitan a retomar la razón práctica como un mero hilo conductor o como un concepto con un valor heurístico. Dicho con otras palabras, la transformación pluridiscursiva y la imposibilidad de un cierre metadiscursivo de la razón práctica vienen a habilitar, más que una fundamentación de los diversos ámbitos de lo práctico, un concepto



plural y abierto de la racionalidad práctico-discursiva con el que interpretar el trenzado de los variopintos discursos dentro de un modelo teórico de la democracia y el derecho. Esto nos vincula claramente con la visión articuladora de contingencia, pero sin renunciar al compromiso normativo tanto universal como procedimental. Esta limitación o imposibilidad de un cierre metadiscursivo nos acerca claramente a los posicionamientos derridianos en torno a la metafísica; al mismo tiempo que sirve proyecta una lectura más cercana que la lectura que Laclau efectúa de la indecibilidad, pues no acomete una hegemonización de este espacio sino que establece la práctica articuladora como mecanismo social, político, moral y práctico, respetando sus parcelaciones, pero constituyendo una unidad de acción.

Por lo tanto, la teoría discursiva compromete junto con su formulación del principio democrático la pretensión de que el análisis de tales procedimientos ha de hacerse extensivo a toda una red de negociaciones y de discursos de índole distinta, entre los que se incluyen, aparte de los morales, los discursos éticos, los pragmáticos y los empíricos.

Desde la retoricidad presente en la lógica consensual y su práctica, podremos abordar las críticas que se han realizado a su lectura de la legitimidad. Al mismo tiempo veremos como su modelo de legitimidad es muy próximo a la lectura derridiana de la justicia.

Los posicionamientos más críticos en cuanto a la posibilidad de fundamentar la legitimidad política en un procedimiento discursivo los encontramos en R. Spaemann, Hans-G. Gadamer y Carl Schmitt. Según Gadamer<sup>389</sup> la obra de Habermas es presa de una “espantosa irrealidad” en su carácter contra-institucional y contra-fáctico. Al mismo tiempo R. Spaemann<sup>390</sup> dirá que es muy peligroso suplir el poder por el consenso libre de dominio, convirtiéndose este en una teoría de la legitimidad de un poder ilimitado e incontrolado.

La pregunta que se plantean estos pensadores es hasta que punto una racionalidad práctica, un discurso moral, revisable infinitamente, puede ser un ámbito de incondicionalidad efectivo. Por lo tanto desde este punto de vista, la crisis de legitimidad se está planteando como una crisis de racionalidad. Claro está, que quizá esto sea cierto; lo que no tiene que significar nada negativo.

---

389 Gadamer, H.-G. : “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (varios), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

390 Spaemann, R.: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, Klett V., 1977.

Norberto Bobbio<sup>391</sup>, siguiendo la máxima de Raymond Polin según la que “todo poder establecido identifica la legitimidad que reclama con la legalidad que impone”, intentará una conciliación entre legalidad y legitimidad, partiendo de la premisa que impone que ambas son atributos del poder. Desde su punto de vista, no se puede separar la teoría general del derecho de la teoría política, debido a su interdependencia: todo orden jurídico es un encadenamiento de reglas y poderes. Ahora bien, ¿la cadena comienza por la norma o por el poder?: a) si comienza por la norma entonces estaríamos ante un ejemplo de fundamentación que partiría de una norma base o fundamental, como es el caso de Kelsen; b) mientras que si comienza por el poder, la fundamentación, y toda legitimidad depende, de la voluntad o la *summa potestas*, esto es un decisionismo. Bobbio, como es sabido se coloca del lado de la primera hipótesis.

¿Pero que ocurre cuando realizamos la distinción entre derecho y ley positiva? Con esta distinción se abre la *brecha entre legalidad y legitimidad*<sup>392</sup> en el corazón mismo del orden jurídico. Y se abre fundamentalmente, porque la ley positiva es posición de voluntad y la justicia con que opere esa voluntad es siempre una cuestión abierta. Esta brecha en último término ha de reconducirse a aquella insalvable entre la decisión con la que se ejerce el poder y el derecho; entre voluntad y razón; entre *potestas* y *auctoritas*.

Kelsen en su *Reine Rechtslehre* reniega de la voluntad, identificando la legitimidad con el propio orden jurídico al que las reglas pertenecen. Reglas que siempre deben ser capaces de discernir entre comportamientos individuales legales e ilegales; esto quiere decir que: la validez del derecho es algo diferente y autónomo de su poder moral de obligar. Ante

---

391 Bobbio, N., “Sur le principe de légitimité” en *L’Idée de Légitimité*, Institut International de Philosophie Politique, Presses UNiversitaires de France, Paris, 1967.

392 Seguimos el estudio de Herrero, Montserrat: “Legitimidad política y participación” en *Anuario Filosófico* XXXVI/1 (2003) 111-134. Montserrat Herrero examinará estos puntos defendiendo la necesidad de una síntesis entre tres modelos político-legitimatorios, como son los racionales, tradicionales y místicos, a partir de la crítica a la noción de “violencia” del acto fundador, desde donde se pregunta *¿qué ocurriría si en la estructura “violenta” del acto fundador hubiera encerrada palabra y no silencio?* y precipitadamente acude a Santo Tomás y a J. Pieper para decir: *la palabra es la obra propia de la razón, ... la palabra interior no es en su última radicalidad otra cosa que el logos eterno en el que la realidad originaria se conoce y se enuncia, muestra su propia imagen y se hace luz, verdad y palabra*. No pretendemos criticar el pensamiento o “creencias” de una persona, pero si el endeble conocimiento del pensamiento derridiano, que se demuestra contestando de esta manera y desde esta cita.

esto Carl Schmitt señalará, que en el Estado de Derecho la ley no es otra cosa que un acto deliberado de voluntad, por lo que su carácter de obligación es externo a la ley misma, es decir muy débil

¿Cómo dar carácter de obligación a esa autoposición abstracta de la ley? La respuesta básica consistiría en la vinculación de la voluntad popular con la ley positiva. Esto lo observamos en la evolución del mismo pensamiento político, aquel que efectúa el tránsito de Bodino o Hobbes a Rousseau. Y en la sociedad capitalista contemporánea, la fórmula “la legitimidad expresa la conformidad de un poder, del régimen político a la manera de pensar de una nación” de Montesquieu, se transformará en “moralidad positiva de cálculo utilitario”.

Claro que aquí surgiría otra cuestión, ¿podemos legitimar a través de una estructura legal?

Como sabemos esta es la posición del propio Habermas: la argumentación moral a partir de la teoría de la moral comunicativa, y estructurada en el seno de las instituciones transforma mediante este proceso el propio ser de la ley. La naturaleza procedimental se convierte en un proceso de fundamentación dinámico de cualquier contenido normativo posible. Sin embargo, este modelo o figura, ha encontrado no pocas oposiciones. Todas ellas coinciden en señalar, lo que a su entender es un problema radical de la propuesta habermasiana: hasta que punto una racionalidad práctica, un discurso moral, revisable infinitamente, puede ser un ámbito de incondicionalidad efectivo.

Al mismo tiempo, autores como Spaemann, o Wellmer dirigen críticas a Habermas en una línea que serviría para agudizar esta línea. De este modo, se le reprocha: 1) su acusado cognitivismo, pues la cuestión se centra en la utilización de la norma en casos concretos; al mismo tiempo a esto se añadiría el problema 2) motivacional, pues un problema radical es como interiorizamos la norma, cuando esta parte de la mera asunción racional de las bondades de un procedimiento, sin partir de un compromiso emocional, moral, o tradicional; esto nos llevaría al punto 3) que se centra en la constitución de la propia decisión, en el seno de una teoría en la que la moral parece que solo tiene que ver con los intereses intersubjetivos, no

aclarando como se desarrolla la propia decisión así como los deberes para con uno mismo.

Pero si cabe, el pensador que más ha reflexionado sobre el problema de la legitimidad y de la posibilidad de encontrarla en su vinculación con la legalidad sea Schmitt<sup>393</sup>. El, partiendo de la experiencia de la República del Weimar, intentará encontrar las claves que nos permitan comprender como una constitución alabada por su carácter desarrollado y democrático, desembocó en un auténtico fracaso. Para este autor necesitamos una nueva fundamentación de lo jurídico y de lo político ya que el principio de legalidad se abre a una hermenéutica infinita. Esto se puede volver contra si mismo y contra los principios de toda sociedad, tal y como ocurrió en la República del Weimar.

¿Cuál es entonces esa fuente de legitimación translegal que permite acciones extralegales? O dicho en el contexto habermasiano, ¿en qué consiste el ámbito de incondicionalidad en este planteamiento? Lo que vale para Schmitt como legitimidad es la tradición constitucional de cada pueblo: *substanzhaftes Recht*. Estamos ante una legitimidad histórica o por usar la terminología weberiana una legitimidad tradicional que es para Schmitt un refugio ante la creciente “motorización de la ley”: “El derecho como orden concreto no se deja desligar de su historia. El verdadero derecho no se hace ley, sino que surge en un desarrollo no deliberado”.

En este punto la tesis de la legitimidad histórica engarza con la teoría del *Nomos der Erde* como bien ve Hofmann<sup>394</sup>. La legitimidad del poder no la da tanto en este caso la legalidad como el derecho. Su ámbito de incondicionalidad reside en la justicia hecha realidad histórica. La obediencia civil se origina en un orden de instituciones y figuras concretas y nunca por la posición general de una ley abstracta.

Los valores políticos han de llegar a ser públicos para fundar una legitimidad. Públicos, mejor, compartidos, participados. El *ethos* histórico diría Schmitt es la forma más estable de participación, porque es una forma interior y no meramente exterior, cambiante y pasajera, como pudiera ser la positividad del derecho o el discurso racional. En ese sentido es más capaz de generar obediencia.

---

393 Schmitt, C., “*Legalität und Legitimität*”, publicado originalmente en 1932.

394 *Legitimität gegen Legalität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1992, pp. 226 y ss.

Veamos como afecta esta lectura schmittiana a nuestra tesis.

*.Derrida: violencia y legitimidad*

Efectivamente la República del Weimar fue un caso paradigmático del fracaso democrático, al mismo tiempo que uno de sus mayores baluartes. Pero sostenemos, que la cuestión está mal planteada tanto por Schmitt, como por Spaemann.

Quizás deberíamos preguntarnos que es la realidad, y aún más como Schmitt puede hablar de tradición. Al mismo tiempo podríamos argumentar, que los discursos tradicionalistas, aquellos que buscan la unidad y legitimidad en una supuesta pertenencia, son ante todo peligrosos, pero sobre todo no son realistas. Si algo hemos intentado mostrar en el presente trabajo, es que los conceptos de tradición, de identidad o de historia, son conceptos plenamente estructurados a partir de estrategias retóricas que acotan y determinan nuevas estructuras metafóricas de modo articulatorio.

Por otra parte, el acudir a un autor como Schmitt es acertado pues en sus escritos se esconden no pocas reflexiones de alto calado intelectual, pero también debemos de tener muchas cautelas, pues es un autor que escribe en una época muy determinada y con un bagaje muy determinado. Cuando nos afirma que el *ethos* histórico es la forma más estable de participación, porque es una forma interior y no meramente exterior, cambiante y pasajera, como pudiera ser la positividad del derecho o el discurso racional; nosotros quizá deberíamos preguntarnos si esto es cierto, y ante todo ¿que es el *ethos* histórico?, pues ¿no justificaríamos verdaderas atrocidades en nombre de una supuesta unidad histórica, y de sus valores? Un ejemplo muy claro de ello es la estrategia nazi de configuración de un ideario, y de una tradición. A nadie se le escapa que la tradición perfilada por los nazis, recogía, mezclaba y sintetizaba las tradiciones germanas, eslavas, escandinavas y griegas; por lo tanto estructuraba la identidad del pueblo alemán alrededor de una estrategia retórica en la que confluían las tradiciones más dispares e impropias. Sin embargo el pueblo alemán la adoptó con sumo agrado, en su mayoría, pues daban explicación a su situación deprimida

después del tratado de Versalles, y al mismo tiempo les devolvía un sentido de unidad y de fin común.

Efectivamente la tradición, a nuestro juicio, representa el mismo grado de abstracción y aún más de asombrosa monstruosidad que se le pretende criticar a Habermas y más a Derrida.

La configuración de la legitimidad a través del procedimiento no solo no es abstracta ni monstruosa, sino que es la única medida de hacerse cargo de los conflictos reales, de modo responsable y sin acudir a prejuicios sectarios, tradicionalistas o religiosos, que en gran medida puede dotar a la estructura social de unidad, pero que su propia rigidez acaba desplazando.

Estamos de acuerdo en que los valores políticos han de ser públicos para fundar una legitimidad, o mejor aún participados. Pero ¿realmente esto se consigue mediante un ethos histórico?, obviamente no. Que dirían los homosexuales ante las tradiciones ampliamente homofóbicas; las mujeres antes el papel tradicional que les adjudican, o simplemente que diríamos los ciudadanos si nos dijeran que lo que hoy pensamos va regir nuestra vida de mañana; seguramente dudásemos, y lo hiciéramos porque conocemos la volatilidad del tiempo y de la voluntad.

Lo que vale para Schmitt, es la tradición constitucionalista de cada pueblo, claro que ¿qué es una constitución? Spaemann argumentaba que Habermas ha eliminado de una vez para siempre la decisión. Bien, esto es falso, pues el sistema hebermasiano lo que presenta es precisamente la articulación de una estructura de decisión que obviamente se abre a la relativización de los paradigmas tradicionales, pero que al mismo tiempo parte de una compromiso propio, no tanto con la regla como con el proceso. Partimos de una actitud de respeto, y de convivencia, que podríamos traducir como una nueva tradición. No se trata de substituir las bases emotivas que dan sentido a una sociedad, pero si de someterlas a juicio.

Habermas, a su manera, relativiza la idea misma derecho a través de su reelaboración de la legitimidad. Y esto mismo es lo que Derrida desarrolla en su obra *Fuerza de ley. Nombre de pila Benjamin*<sup>395</sup>. Obviamente sus caminos son diferentes, pero sus lógicas pueden ser conectadas sin forzar sus bases.

---

395 Ob. cit.

Para Derrida el derecho positivo no puede acotar el campo de la justicia, no lo puede hacer ya que este último lo excede. Por ello, Derrida puede ser encuadrado dentro de la tradición filosófico-política, que sostiene que la violencia es constitutiva de la política y del derecho; pero como siempre con cautelas.

Ya hemos visto como en la deconstrucción se parte de una indecibilidad constitutiva que imposibilita la configuración permanente de un espacio identitario, para explicar esto Derrida desarrollará la noción de estructura terciaria: a) la violencia de la propia estructura indecible que opera la disolución de las identidades y que nos obliga a una carencia permanente; b) la violencia que se ejerce contra esta realidad no acotable mediante la estructuración de tradiciones jurídicas, articulados legales, y como no retóricas constitucionales, y c) la violencia que emana del segundo punto, y que se encarga de mantener la estructura de poder, esto es la metáfora hegemónica.

Derrida recogerá todos estos puntos con extraordinaria brillantez apoyándose en textos de Schmitt, Pascal, Montaigne y Benjamín. Lo que nos presenta es la irreductibilidad de la justicia al derecho; catalogando a la justicia desde los presupuestos de una tradición judía, que depositan la justicia en el marco no acotable de la infinitud, claro que la infinitud que Derrida recoge es la de un ser finito, que intenta comprender la propia vida a través de tradiciones, y marcos culturales siempre contingentes.

De esta combinación entre justicia y derecho se desprenden tres aporías:

- a) la *epohe* de la regla: Para ser justos, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe solo seguir la regla del derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara el mismo en cada caso.
- b) La obsesión indecible:<sup>396</sup> indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo respecto al orden de lo calculable, de la regla, debe sin embargo entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla.
- c) La urgencia que obstruye el horizonte del saber: la imposibilidad y necesidad al mismo tiempo de acotar la justicia en un marco de derecho.

---

396 No podemos entrar en las similitudes con la tradición jurista norteamericana de Hart ni sus críticas.

Derrida reconduce el problema de la legitimidad al problema de su relación con la justicia dentro de las estructuras democráticas. Y creemos que esto posee grandes similitudes con la lógica habermasiana. El proceso tal y como es planteado por el alemán, es acusado de imponer una indecibilidad, y de proceder al infinito en la interpretación. Sin embargo lo que se observa es que el proceso mismo puede articularse de tal modo que haga operativos los presupuestos aporéticos derridianos. El proceso opera la configuración de un ideario que esta siendo sometido conscientemente a la reflexión y transformación mediante el diálogo. Pero para que este diálogo sea realmente democrático no se puede mantener en el interior de un cálculo de pertenencia, sea esta fraternal, constitucionalista, o legislativa; la deconstrucción aporta a la deliberación un componente actitudinal de compromiso con el diálogo real, abriéndolo a la diferencia y a la justicia. Solo de esta manera se puede avanzar, y conseguir resultados en un mundo ligado a tradiciones y necesitado de nuevas fronteras laxas y más humanas. Por lo tanto claro que nos abrimos al infinito, pero a un infinito contingente y protagonizado por seres que deben desarrollar significados comunes desde su contingencia constitutiva.

Por ello, Derrida acude a los textos de Benjamín, Heidegger y Schmitt. No solo por las reflexiones altamente hostiles que desarrollan en contra de la democracia parlamentaria, y que servirán al argelino para desarrollar sus propias críticas. El motivo fundamental, es que en ellos se encuentra de manera excepcional, la problemática muy extendida en su época sobre el terror y la experiencia de lo político y de la justicia. A partir de sus reflexiones, Derrida desarrolla la visión de la estructura terciaria que hemos presentado. Se trataría de comprender esa violencia fundadora –*die rechtsetzende Gewalt*–, ese constitucionalismo ritual que asume la representación absoluta de lo justo y del derecho, y atenuar la violencia conservadora –*die rechtserhaltende Gewalt*– de estas estructuraciones, que en muchos casos es la artífice principal de las hostilidades entre grupos. Por supuesto no queremos caer en un relativismo nihilista, pues ya hemos sostenido que la deconstrucción es todo lo contrario. Lo que estamos exigiendo es la responsabilidad plena de nuestros gobernantes, pero ante todo de nuestras decisiones propias y de modo individual. Este tipo de decisión solo se puede tomar



desde la apertura en nuestro interior de la diferencia, del compromiso con la contingencia, y claro está no solo en el seno de los ciudadanos occidentales, sino en el seno de todo ser humano. Para ello es necesario el desarrollo de estructuras deliberativas incluyentes, que faciliten el desarrollo pleno de los diálogos y resignificaciones socio-culturales.

Pero antes de pasar al tercer bloque debemos de hacernos cargo de la última crítica dirigida a Habermas, las formuladas por Rorty y E. Tugendhat.

Habíamos hablado del “problema” entre Habermas y Rorty, que se deriva de las diferentes lecturas realizadas de la historia de la filosofía occidental; y como al final Rorty mediante su pragmatismo aboga por una articulación etnocéntrica desde la cual se suprimiría cualquier tipo de aspiración universal. Solo existe lo particular. Por el contrario, Habermas articula la necesidad de retomar el trabajo de la modernidad desde una crítica postclásica a esta. Para ello intenta conjugar a Kant y Hegel, mediante su noción de “acción comunicativa”, que uniría lo particular y lo universal, en un trascendental inherente a la estructura lingüística del ser humano. Por lo tanto, de esta manera, el pragmatismo terapéutico de Rorty podría ser “superado” en la apertura fundamental-universal del lenguaje, superando de esta manera la inconmensurabilidad de paradigmas. Articulando la verdad (de manera parecida a Rorty) no desde la noción esencial, representacionista de verdad, sino desde una noción, en Habermas, pragmático-fundamental, derivada de la capacidad reflexiva de la acción mediada por el lenguaje y su componente intersubjetivo. De esta manera la verdad, será aquella que se logre mediante un consenso, y en el contexto de unos marcos de reconocimiento que serían los del consenso dentro de un discurso -la conocida revisión del imperativo categórico de Kant-.

Ahora bien, ¿realmente supera Habermas con esta “idea”, las objeciones de Rorty?, ¿no es una noción de trascendental, fundamento, y universal demasiado formal?, ¿no siguen teoría y praxis siendo asimiladas de una manera distante, entendiendo distancia, como formalidad?

Para responder a estas preguntas, solo apuntaremos esquemáticamente las críticas que Ernst Tugendhat hace en su artículo *Habermas in Communicative Action*<sup>397</sup>.

---

397 Tugendhat, Ernst: “Habermas’ concept of communicative action”, en G. Seebass und R. Tuomela, “Social Action”, 1985, p.179-186.

Resumiendo su crítica, podríamos decir, que:

1) la acción comunicativa presupone una disposición en el hablante a restringir la búsqueda de sus propios fines hasta no pasar por el test del consentimiento de los otros.

2) Para tener dicha actitud el hablante debe tener alguna razón y esta sería el sentirse parte de una comunidad con aquellas personas de quien espera el consentimiento.

3) Sentirse parte de una comunidad no es solamente aceptarlo de hecho, sino haber realizado ya un juicio de valor: seguir siendo parte de dicha comunidad (la familia, los amigos, la sociedad o la humanidad) debe ser algo que uno considere como un fin por sí mismo. Esto se logra suspendiendo los propios fines y acatando las normas que rigen en dicha comunidad.

4) Por lo tanto, si la acción comunicativa depende de este tipo de actitud o relación social sería erróneo sostener que todas las relaciones sociales están constituidas por acciones comunicativas. Y esto es lo que dice Habermas, incluso yendo más allá, al afirmar que todas las relaciones sociales están constituidas por el uso del lenguaje. Lo que normalmente se entiende como condición necesaria es convertido en razón suficiente.

5) Por otra parte Habermas, deriva una ética universalista desde las condiciones formales del discurso. Tugendhat pone en tela de juicio dos tesis de Habermas que aparecen en “Escritos sobre Moralidad y Eticidad”; a) si se puede fundamentar una ética sobre las condiciones comunicativas del lenguaje, y b) si en la aplicación de las normas éticas, esta aplicación debe ser comunicativa con aquellos que son objetos de nuestras obligaciones morales. Así a) se refiere a la fundamentación de la moral, y b) a su acto. Tugendhat considera ambas erróneas<sup>398</sup>.

6) Por otra parte Tugendhat, realiza una crítica a la noción de verdad consenso: el hecho puro de que varias personas estén conformes no significa que la afirmación sea verdadera. Al contrario, tenemos ciertas reglas de cómo verificar que una oración sea

---

<sup>398</sup> Tugendhat, E: “La ética discursiva de Jurgen Habermas”. Conferencia dictada en el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso en el primer semestre de 1993. En la web.

verdadera, “si varias personas se atienen a esas reglas se producirá acuerdo. Entonces, el consenso es la consecuencia y no la fundamentación de la verificación. (Tugendhat, acepta que en el caso de lo ético y lo práctico, la situación es más difícil).

7) La ética discursiva de Habermas, será vista como una ética “más fuerte que la del contrato, como algo substancial, que difiere de otras concepciones que se pueden tener en la moral. Y que parece imposible poder derivar una concepción substancial, sea teórica, sea práctica, de puras condiciones formales.

Ante estos argumentos solo apuntaremos lo siguiente: 1) Tugendhat ataca el formalismo universalista de Habermas, desde una crítica, a su vez formalista, confundiendo en muchos casos metalenguaje, con la capacidad lingüística latente en el ser humano, y que por otra parte la antropología ha venido definiendo como la característica más plenamente humana.

Al mismo tiempo, Tugendhat define, seguir siendo parte de una comunidad, como algo que uno considere un fin en si mismo, lográndose esto si se suspenden los propios fines y acatando las normas que rigen dicha comunidad. Esta es una interpretación un tanto “limitada” de Tugendhat, de hecho la noción de verdad consenso, no funcionaría como “un acatar las normas”, sino como una crítica positiva, para llegar a un acuerdo. Tugendhat, al igual que Rorty, parece manejar un sentido ético pobre, o convencional, si nos refiriésemos a una escala evolutivo moral al estilo de las realizadas por Piaget. La suspensión de los propios fines no opera como tal, no se trata de un kantismo puritano; el tener en cuenta un aspecto social para llevar a cabo una acción individual no supone una “desaparición” del yo autónomo, pero, sí una evolución moral de este mismo. Lo mismo podríamos decir de la noción de “universalidad” que baraja Tugendhat. 3) Respecto a la noción de verificación como consenso, de nuevo Tugendhat se muestra oportuno y certero dentro de un criterio lógico, pero dentro de un criterio ético, es cierto que existen pautas y reglas para llegar a acuerdos (las propias leyes, derechos, enmiendas, ...), pero la verificación surge del acuerdo e interés que originan las propias reglas de arbitraje, no de estas. Tugendhat, si se muestra formalista en grado extremo. 4) Por último se dice que se deriva algo substancial de algo

formal; a nuestro juicio esta crítica es ambigua y el contestarla también lo es. La ética, la vida, es formal y substancial, en grado máximo, en cuanto las posibilidades de actuación están mediadas por la praxis (corporal, temporal, espacial...), como formal (imaginación, crítica, proyección de posibilidades de acuerdo a una realidad determinada); por lo tanto esto sería como decirle a un ingeniero que la idea de su cabeza “a pesar de sus bases reales-experienciales” es una mera formalidad teórica; la historia reciente parece demostrar que las ideas más ficticias son productivas substancialmente (avión, submarino, ordenador personal, matrimonio gay, teléfono móvil); en realidad se quiera o no, se habla, y se habla porque alguien puede (aunque no quiera) escuchar, y esto es algo absolutamente substancial –ya hemos presentado las conexiones con la lectura derridiana y en la capacitación política de las nuevas subjetividades; la formalidad substancial de nuestra propia contingencia-.

A modo de conclusión, hemos mantenido que entre las obras de Habermas y Derrida existen conexiones internas que establecen la posibilidad de un nuevo paradigma político. Ahora debemos de encontrar, donde se podría llevar a cabo, con que mecanismos, y dentro de que modelos de tolerancia democrática se podría desarrollar.

Como veremos, tendremos que hablar de la ciudad, de la implementación de los mecanismos de democracia local, y como no de los sistemas plurifederalistas de democracia inclusiva. La síntesis de ellos permitiría la introducción de esta política deconstructiva.

Para ello, deberemos pasar al tercer bloque de nuestra tesis. En este bloque intentaremos presentar una a-síntesis de los aspectos que hemos desarrollado a lo largo del estudio; hablamos de a-síntesis, pues no podremos desarrollar un modelo fuertemente localizado, precisamente por la propia descripción que hemos desarrollado de la noción democrático-política. A esta a-síntesis la denominaremos Ética de la (des)adecuación.

Con este término pretendemos recoger el espectro articulador que compone nuestra realidad, aspecto contingente y por lo tanto sometido a la necesidad de su continua revisión; al mismo tiempo que con ello hacemos mención a la necesaria conexión entre política y normatividad.

Lejos de suponer, una apología del relativismo, la ética de la (des)adecuación reclama coraje y una autonomía compleja y no obcecada en la voluntariedad solipsista.

La ética de la (des)adecuación, tal y como será presentada, opera como una estructura compleja de acción, que se compone de tres criterios prácticos: a) la acción política se ejerce desde el compromiso activo del ciudadano, su consentimiento debe ser establecido por su acción. Por ello la (des)adecuación podría desarrollarse en el marco de los modelos democráticos inclusivos; b) dentro de estos modelos la (des)adecuación encuentra su plataforma en el agente concreto, pero solo se completa en su interacción recodificadora y resignificativa con los demás ciudadanos. Por ello, la efectividad de un modelo democrático, que no renuncia a criterios normativos, encuentra su baluarte en la ciudad; c) por último, este modelo no aspira al ejercicio localizado en un país o un región, sino que pretende establecer, y encontrar acomodo, en los sistemas post-nacionales a través del establecimiento de un modelo plurifederalista.

Estos tres puntos, consideramos pueden servir como base para una política deconstrutiva, al mismo tiempo que atenúa alguno de los problemas más graves en nuestra sociedad global.



**TERCERA PARTE:**  
**a-síntesis de los conceptos**





## **Capítulo 6: Ética de la (des)adecuación y democracia**



Como hemos visto a lo largo del estudio, la obra derridiana se define por su reflexión acerca de la herencia y de la tradición. Por lo tanto, y a diferencia de lo que muchos creen, la reflexión del autor francés no se limita a una visión negativa y terminal de la tradición moderna, sino que partiendo de ella, se presenta como una profundización y reflexión que parte de la preocupación por esta misma herencia. Claro está, que desde presupuestos auténticamente novedosos pero no infieles. Con ello nos referimos a que, en muchos casos, como hemos visto, la deconstrucción recuperará el origen mismo de estas tradiciones, mostrándonos como se han configurado aleatoriamente, y lo más importante como han traicionado lo que eran sus presupuestos, tanto ideológicos como operativos.

La actitud de la deconstrucción no renuncia al carácter normativo contextual de la sociedad y de la política, por ello, nosotros hablamos de la ética de la (des)adecuación.

La ética de la (des)adecuación se insertaría en la corriente autónoma del desarrollo moral, pero frente al cognitivismo racionalista de autores como Kohlberg o Piaget reinterpreta la función crítica fuera de las vertientes cognitivistas de principios universales. El juicio moral quedaría definido no por la adquisición de supuestos principios, sino por la adquisición de sentimientos, emociones así como por el desarrollo de capacidades desedimentadoras como presupuesto de la autonomía moral. Aboga por una combinación de los aspectos racionalistas y emotivos a través de un relativismo constructivo en el que los principios universales quedarían inscritos en la praxis contingente y finita de la propia vida humana –tal y como defendían las críticas del cognitivismo kohlberiano Gilligan y Peters-. Frente a la escala evolutiva presentada por Piaget y Kohlberg, los estadios de maduración moral e intelectual no encuentran su punto álgido en un supuesto estadio de principios universales, tal y como mantiene Kohlberg. La universalidad, así como su significado serían (des)adecuados, sometidos a una suspensión de juicio en la que la reflexión y decisión no quedarían a merced de los condicionamientos sociales y culturales, ni siquiera a expensas de un solipsismo individualista; en la ética de la (des)adecuación la universalidad y su significado pasarían por lo que podríamos denominar “realidad aquí y ahora”. Esta realidad se asimilaría al “aquí y ahora” temporal, pero también estaría conectada con la temporalidad de la indecibilidad presente en un juicio pleno, en un consentimiento realmente autónomo, fuera de creencias

estáticas o decisiones prudenciales, pues ante todo la (des)adecuación sería una actitud de coraje ante los desafíos reales de nuestra existencia. Claro que para ello la indecibilidad debe encontrar sus puntos de desarrollo y promoción; es aquí donde la ética de la (des)adecuación se conecta con las vertientes consensuales del diálogo, concretamente con las tesis de Habermas respecto al cognitivismo moral. El alemán, como es sabido, intenta contestar a las acusaciones de feministas y multiculturalistas de que los estadios universales no constituyen una jerarquía lógico evolutiva en lo moral, sino que simplemente son unos constructos existenciales de Occidente, que deberían ser interpretados y traducidos a otras culturas. Para ello Habermas<sup>399</sup>, reinterpreta la teoría Kohlbergiana como una estructura lógico-evolutiva de tipo formal, que vendría a ser una confirmación plausible de su ética discursiva, refundiendo para ello los estadios cinco y seis (orientación a los principios universales de justicia) y añadiendo uno nuevo (orientación a los procedimientos de fundamentación de normas). La (des)adecuación entiende esta reformulación como una estructura óptima en la que nuestra comprensión de la indecibilidad pueda ser desarrollada, ayudándonos a establecer ese exterior constitutivo, ¿cómo? La (des)adecuación es ante todo una práctica y desarrollo vital que se da en el seno de una sociedad, pero infielmente a esta. No opera como reproductora de sus principios y creencias sino potenciando nuevas lecturas, y lo más importante, apostando por nuevos significados de justicia en las relaciones sociales y políticas, es por lo tanto una ética activa que busca resultados y eficacia: resultados como desarrollar nuevas redes sociales, implementar estrategias solidarias y contactuales que impulsen nuevos significados antihegemónicos; y una eficacia traducida como conexión entre la realidad vital e indecible, y los marcos de decisión políticas. Por lo tanto la ética de la (des)adecuación conecta consentimiento y legitimidad y por ello es una estructura de acción que impulsa la inclusión, la narratividad de nuevas realidades, así como la conexión entre realidades aparentemente opuestas. Para ello la (des)adecuación necesita ser introducida como actitud que rijan nuestra decisión, no expropiándola o haciéndola semiautónoma, sino abriéndola a la responsabilidad; esto a través de mecanismos educativos que no solo funcionen en el

---

399 Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1985

ámbito de las instituciones educativas sino que se plasmen en el día a día de una sociedad. Así, esta ética apuesta por la democracia inclusiva como medio de desarrollar una sociedad y transformarla, y encuentra en la ciudad y sus órganos de gobierno una plataforma que impulse la decisión. La ciudad, no como un mero modelo de gobierno municipal, sino como realidad que nos conecte de abajo arriba con las estructuras sociales complejas nacionales e internacionales, consiguiendo de este modo impulsar y reflejar nuestro consentimiento de manera activa y evolutiva transformadora. Esto al mismo tiempo, recogería una realidad cada vez más tangible, la interconexión entre espacios transfronterizos que están produciendo significados y visiones que no encuentran cabida –o muy lentamente- en las políticas actuales. Por ello, esta ética no es comprensiva, no rige nuestra acción desde un principio moral sino que exige el compromiso con la acción, acción real que se desarrollaría con los demás en un ejercicio democrático, emocional, racional, y sintiente, siendo –como ya hemos dicho- la finitud la condición operativa de cualquier universalidad, y la indecibilidad un presupuesto operativo. Pero antes de introducirnos en sus componentes triádicos, debemos partir de unas cuestiones básicas que sirven para introducirnos en una ética (des)adecuada. Estas cuestiones, demandan una reflexión, pues:

¿De quién somos herederos y como se hereda?, ¿cómo se hereda en una sociedad transnacional, en una sociedad multicultural, intercultural o transcultural?<sup>400</sup>, estas son las preguntas que ocupan gran parte de la obra derridiana. Dos preguntas que nos enfrentan directamente con el problema de una “representación”, la de ¿quienes somos?, pues las identidades milenarias parecen sumergirse en una “presencia desencriptante”, en la sombra “de una alteridad aniquilante”, parecen querer decir muchos que no son tan posmodernos, como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo. Esto es, en un presente que se muestra mestizo, fronterizo, en un “entre” que nos acerca al denostado “mito”, al “quizá” deconstructivo del “cierre metafísico derridiano”. Y paradójicamente, sin embargo, esto lo observamos desde

---

400 Nos permitimos no entrar en las claras diferencias que articulan estos términos, para un estudio pormenorizado del tema recomendamos la obra de Walzer, M., 1996: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza. También la obra de José Rubio Carracedo, 2005: *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia*. Granada, Comares.

plazas y ciudades “ancestrales y situadas” que irremediable y esperanzadoramente quedan abiertas al trajín de nuevas migraciones que nos empujan a una readaptación, y esperemos, a una nueva y ancestral fuerza metonímica que nosotros denominaremos con Derrida “*differànze*”. Por lo tanto somos herederos que deberán aprender a heredar, pero ¿cómo lo estamos haciendo?, ¿cómo nos estamos haciendo cargo de nuestra herencia? Derrida acerca de la herencia sostiene que es necesario ser infiel para ser fiel, que es necesario *hacer que nuestra herencia vaya a parar a otro sitio*<sup>401</sup>. Para nosotros la pregunta será ¿de qué manera?, ¿desde donde, desde que lugar podemos ser divergentes, infieles?, ¿cuál es el sitio, el lugar de la democracia como estructura de la infidelidad, de la divergencia?

#### 6.1. ¿Cuál es el lugar de la democracia?

Si tenemos en cuenta la obra *Modelos de Democracia*<sup>402</sup>, la democracia ha sufrido diferentes transformaciones que, sin embargo, siempre han tenido un lugar de “nacimiento-desarrollo” privilegiado y común -por lo menos en la faceta de modelo desarrollista-, este lugar es la ciudad, cuando ésta pierde importancia a favor del sistema legislativo e institucional (conservación de un poder mediante órganos “generalmente” constitucionales), la democracia desaparece, o siguiendo a Walter Benjamín, simplemente no existe, solo pudiendo ser llamada pseudo democracia, ya que se convierte en sistema, en violencia plena y “fantasmal”<sup>403</sup>, en un monopolio de la violencia deslegitimado que atenta contra si mismo y su origen que no es más que un acto de fe instituido en norma, en creencia; un acto conservador que se niega en sus propias argumentaciones y en su propia fundación (ni autoritas, ni potestas, lo cual conllevará una legitimación dificultosa)<sup>404</sup>. Pero, ¿Cuál es lugar de la democracia?, y ¿qué es una democracia “aquí y ahora”?

---

401 Jaques Derrida, *Sur Parole*, París, l'Aube, 1990, p.60/El tema de la herencia “fidelidad infiel” también en “Desgastes” dentro de *Espectros de Marx*, Trotta, Barcelona, 2003, pp. 91-111

402 David Held, *Modelos de Democracia*, Alianza, Madrid, 1987

403 “lo podrido de la democracia” en referencia al rechazo que Benjamin siente ante la renuncia y ocultamiento del principio revolucionario del que parte todo acto instituyente. Benjamín W. *Zur Kritik der Gewalt*, Gesammelte Schriften, 11.1 Bd IV, Schurkamp, Francfort, 1977

404 Jacques Derrida, “Nombre de pila Benjamín” en *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 102-159/ *Otobiographies*, Galileé, 1984

*¿Cuál es el lugar de la democracia?:* Hablar de lugar es hablar de una posición, de una determinada manera de ser o estar, incluso de determinados modos de experimentar el tiempo, por lo tanto podríamos decir, de articular y dosificar velocidades. Esta perspectiva que une democracia y velocidad será defendida y criticada por Paul Virilio a lo largo de toda su obra<sup>405</sup>. Virilio, autor católico (no doctrinario) que se define ante todo como urbanista, entendiendo urbanidad bajo los conceptos de habitabilidad y proximidad, pone de manifiesto que los procesos de aceleración a los que nos hemos visto sometidos en todos los campos humanos (economía, tecnología, arte, ciencia, cultura, etc.), suponen una nueva transfiguración del poder que ahora presentaría las tres características que siempre habían sido ligadas a lo divino: ubicuidad, inmediatez, e instantaneidad. Esto, según Virilio supone que el poder dromocrático (el poder de la velocidad) ocupa y transforma toda nuestra realidad, hipostasiando tiempos locales (naciones, ciudades) y el denominado “tiempo mundial” (en muchos casos lo aproxima a una Cuasi-tiranía) que sería el tiempo establecido por dos actores principales: globalización e Internet; produciéndose de esta manera no una nueva sociedad “republicana y participativa”<sup>406</sup>, sino una nueva era de la “publicidad” que virtualiza y desedimenta, negativamente, hasta la extenuación cualquier posibilidad de “divergencia”. Y es que a su parecer estamos pasando de la “estandarización de la opinión pública” (propia de las democracias donde los *mass media* disputan a los partidos el lugar de “reflexión común”, y por lo tanto con connotaciones “ya” negativas), a la “sincronización de las emociones”, así, nos dice: “la discusión, la secuencialidad de los debates que imitan a la del pensamiento, da paso al ritmo, al sincopado, del corazón y de sus sobresaltos de adrenalina”. Virilio, quiere remarcar un acontecimiento que se pone de manifiesto a partir de la Segunda Guerra

---

405 Nosotros solo nos referiremos a sus últimos trabajos, destacando *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Colección Teorema; entrevista con Philippe Petit, 2ª Edc, Madrid, 2005. Así como a *Ville Panique*, Galilé, Paris, 2004

406 Virilio estaría en desacuerdo, o por lo menos catalogaría de parciales (nosotros haríamos lo mismo con sus conclusiones), las tesis que pretenden constatar un cambio activo y político (“despolitización política”, “espíritu de Seattle”) cuyo actor principal es la “sociedad civil” inmersa en procesos de globalización, tesis como la del denominado “giro republicano” de Ronald Inglehart: *Human Beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*, S.XXI, 2005; al mismo tiempo que rechaza la visión constructiva que realza a Internet como el medio idóneo de establecer procesos deliberativos y de resignificación democrática, tesis avalada en autores como Pierre Levy: *Ciberdemocracia: Ensayo sobre filosofía política*, UOC, Barcelona, 2004.

Mundial donde la ciudad pasa a ser (según él por primera vez) blanco de los bombardeos, suponiendo este suceso el surgimiento de una nueva era política y democrática, la era del “miedo”, la entrada en la “lógica del terrorismo” donde la sociedad se convierte en policía, en vigilante de su propia sospecha, sin capacidad de juicio libre y siempre manipulable ante la crueldad de la realidad, de los “accidentes” que siempre se articulan desde un cálculo emocional homogéneo<sup>407</sup>. Esta “lógica del terror” se sitúa en todos los estratos de nuestras sociedades, siendo los procesos cibernéticos y neotecnológicos equiparados a los procesos de militarización que se derivan de una sociedad claramente “neurótica” y homogénea en su capacidad de juicio. Para Virilio, Internet no supondría en ningún momento una herramienta eficaz de divergencia o “ralentización del ritmo de poder” sino que por el contrario sería un mecanismo más que acelera e implementa los procesos de reducción de nuestro mundo en su sentido negativo (lo que el incluiría dentro de la denominada “ecología gris”). De esta manera, Virilio partiendo de la declaración nietzschiana (a nuestro juicio interpretada parcialmente por él): “amad a vuestro alejado como a vosotros mismos”, se encargará de desarrollar lo que Hans Jonas denominó como “heurística del miedo”, una “heurística dromocrática”, una llamada de atención sobre el peligro de nuestra “marcha y ritmo”. A su juicio es necesario recuperar lo próximo, lo cercano en su sentido más carnal: “...Reencontrar el tacto, el placer de la marcha, del alpinismo, de la navegación; son signos de otra divergencia, de una vuelta a lo físico, a la materia, signos de una rematerialización del cuerpo y del mundo”. Desde esta perspectiva observará como la ciudad pierde su fisonomía, su lugar; e Internet supone la “desintegración de la comunidad de los presentes en beneficio de la de los ausentes”, un método más de la aceleración a la que el capitalismo nos expone y obliga. Ahora bien, Virilio pronostica la imposibilidad de acelerar más ya que estamos a punto de chocar contra la barrera del tiempo que nos hará ir hacia atrás<sup>408</sup>. Pero de momento, mantiene, no tenemos más alternativa que la resistencia frente a la huida hacia delante del capitalismo; todo ello cuando el Estado nacional se desgarrar por arriba (procesos de convergencia en la Unión Europea)

---

<sup>407</sup> Peter Sloterdijk: *Temblores de aire: en las fuentes del terror*; Pre-Textos, Barcelona, 2003. En esta obra se defiende esta misma tesis.

<sup>408</sup> Como muestra de esta afirmación Virilio expondrá el crack bursátil de 1987, según él, premonitorio del accidente generalizado que nos amenaza.



y por abajo (nacionalismos). Este hecho nos encamina, no a un Estado Transnacional, sino al estadio de guerra civil en relación con la conectividad entre la ciudad virtual mundial y la lógica del terror. La única solución es recuperar el “lugar de la democracia”, el lugar de la palabra que vemos amenazada por las tecnologías de la comunicación, que nos obligan a una “sobresposición emotiva” de información, que paradójicamente nos oculta la realidad e impide la acción. Virilio reivindica la necesidad de construirse a uno mismo, de recuperar el medio urbano, la ciudad, la habitabilidad desde la cual poder ser un “hombre”, que según Malraux es lo mismo que “saber y poder decir no”. Ese lugar, no es otro que la ciudad, el paisaje reconquistado, donde el acontecimiento no es norma, ni cálculo, sino acción y no solo expectación; y en esto estamos totalmente de acuerdo con Virilio<sup>409</sup>.

### *Ética de la (des)adecuación*

“Si todo compromiso político corre el riesgo de sucumbir ante las aporías, ¿no sería más consecuente decir: olvidemos las aporías y seamos pragmáticos, hagamos lo que hay que hacer, pues el resto es una especie de metafísica política?

Lo que denomina “una especie de metafísica política”, precisamente sería, para mí, el olvido incluso de las aporías, algo que a menudo intentamos hacer. Pero la aporía no se deja olvidar ¿Qué sería de una “pragmática” que consistiera en evitar las contradicciones, los problemas aparentemente sin solución, etc.?... ¿No cree que esta supuesta “pragmática” realista o empirista sería una especie de ensoñación metafísica, en el sentido más irrealista e imaginario que puede darse a estas palabras?”<sup>410</sup>

“Se es un hombre (una mujer, se es) cuando se sabe decir no”, dice Malraux. Jaques Derrida en su obra, nunca se cansó de decir “no” para decir “sí” a la vida. Decir no, supone “coraje”, en palabras de Alain Badiou<sup>411</sup>, y el coraje pensamos, es aquello que fundamenta una democracia. Derrida, en esta pequeña y enorme respuesta, pone de manifiesto que las denominadas políticas “serias, ordinarias, normales, y pragmáticas”, no son más que otra

---

409 A su vez deberíamos tener presentes las tesis de la “Sociedad del espectáculo” (sobre todo Debord y Sanguinetti) en relación al funcionamiento parlamentario, y que en muchos casos podríamos establecer como una “reelaboración crítica” de las tesis que Schumpeter desarrolló en su “democracia elitista competitiva”.

410 J. Derrida: “Hoy en día”, entrevista realizada por Thomas Assheuer, en *No escribo sin luz artificial*, Cuatro, Valladolid, 1999, p.122

411 Alain Badiou: “Phischanalyse et philosophie, une subversion du rapport théorie/pratique », conferencia celebrada el 24/5/2006 en el Centro de Estudios Avanzados, Universidade de Santiago de Compostela.

clase de ensoñación, de *mythos* (“la mitología blanca”), otra clase de metáfora vieja y usada: “La metafísica –mitología blanca- que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar razón”<sup>412</sup>. Y sin embargo, hoy ante el “relativismo in-operante” (por qué tanto relativismo deberíamos preguntarnos) parece que estos mitos funcionan por si mismos, son “verdad”, un fundamento indisociable e irrenunciable para la consecución de una política y de una democracia “eficaz y de resultados óptimos”, esto (como no) ligado: a) al libre mercado sin regulación de ningún tipo, b) a la homogenización “neo-fraternalista” de la igualdad y diferencia (lógicas dicotómicas; ejes del bien y del mal), c) a una resignificación democrática “ironista estético-negativa” (no nos referimos precisamente a la posmoderna) en la que lo único que prima es una finalidad económica, o más bien genéricamente irreflexiva, que se presta a leves “maquillajes de lógica social” y a estéticas revolucionarias bastante “ñoñas”. Hablamos de una democracia “institucional” que en un sentido kantiano está siendo usada como medio, para no se sabe bien que “eficacia y resultados”<sup>413</sup>.

Balzac escribió que “la vida solo está en los márgenes”, y es que la vida es algo inaprensible, “quizá” como la verdad. Derrida buscó en toda su obra mostrar la diferencia, la falta de un origen pleno, el suplemento cómo “lógica irrenunciable” de aquello que supone cualquier representación que se pretenda última y primera; la verdad de cualquier cosa está en su resto, en aquello que deja en los márgenes de su existencia. Esta “creencia”, esta “certeza escatológica” contiene un germen ético-político incomparable, lo cual creemos haber expuesto. Por ello, Derrida reclama un derecho a la justicia, a una justicia no mediada o anquilosada por el derecho circunstancial elevado a origen, sino por la infinitud del margen,

---

412 J. Derrida: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 253-ss

413 “eficacia y resultados”, lema de la “Nueva Derecha”, de Hayeck, F.A: *Los fundamentos de la libertad*, Unión, 1982, y de Nozick, R: *Anarchy, State y Utopia*. Oxford; Basil Blackwell, 1974. Debemos tener en cuenta las reflexiones sobre irracionalismo y estructuras de poder en OFFE, C (1984): *Contradictions of the Welfare State*. Londres. Hutchinson. Respecto al estudio de los modos de “resignificación democrática”, como ya hemos visto, destacar los géneros “paródicos”, “blasfémicos” e “irónicos” (con sus subdivisiones y orientaciones internas, muchas veces contrapuestos, caso de Rorty y Derrida); para un estudio de este tema recomendamos W. Jankelevitch, *La ironía*, Taurus, Madrid, 1982. J. Butler, *Excitable speech. A politics of the performative*, Routledge, New York, 1997, S. Zizek, *El sujeto espinoso*. Gedisa, Barcelona, 2001.

de la aporía que no posee final; lo hace desde una certeza, la que nos dice en *Espectros de Marx*, que “quiero aprender a vivir”, la que se pregunta en *El otro cabo*<sup>414</sup> siguiendo la sombra de Valéry “*qu’allez-vous faire aujourd’hui?*”, o la misma con la que Blanchot endeuda toda la obra de Derrida, aquella que se hace eco de la “locura del día” en *Políticas de la amistad*. Derrida dice “no” desde la necesidad de responder con responsabilidad a esta “locura del día”, a esta necesidad de alcanzar una gramática posible, que formule una necesaria reforma de nuestras leyes, y modos de representar la vida. Recordemos sus escritos sobre la noción de hospitalidad (tan ligada y diferente de Kant, tan próxima a Arendt), de la “nueva Internacional” una Internacional de hombres y mujeres que saben conjugar “universalismo y comunitarismo” mediante la noción moderna y presocrática de “perfectabilidad<sup>415</sup>”. Pero ¿a dónde nos lleva esto?; precisamente a nuestra herencia, hemos heredado mudos demasiadas cosas<sup>416</sup>, y hemos olvidado, a la vez que hemos querido enterrar demasiadas cosas que no habían sido habladas, por ejemplo hemos enterrado demasiado pronto a Marx, demasiado pronto a la educación, ¿qué es educar deberíamos preguntarnos, padres, alumnos, profesores y estado<sup>417</sup>? La actualidad, tacha de nostálgicos, de utópicos, de trasnochados, de “metafísicos” a aquellos que reclaman otra posibilidad; ya que los “pragmáticos serios y ordenados” sostienen que “las cosas son así”, ¡pero que naturalismo más burdo e insultante!, decimos nosotros, mientras reclaman la “mágica sutura” del consenso<sup>418</sup>, sostenido como la única realidad posible, que curiosamente es la que ya hay, y solo parten de lo que hay para reproducir lo mismo en un consenso pactado que se traiciona a sí mismo en muchos casos (¿cómo podríamos interpretar el derecho a veto en las Naciones Unidas por parte de los de siempre, USA, Francia, Inglaterra, China, etc.?,

---

414 J. Derrida: *L’autre cap*, Minuit, 1991, p.79

415 J. Derrida y Élisabeth Roudinesco: *y mañana que...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp.29-42/ También en *Le monolinguisme d’l autre*, Galilée, 1996.

416 Nos gustaría al mismo tiempo mencionar la importancia de la historia y la memoria como “infidelidad reflexiva”, Goldhagen, D.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1999.

417 El olvido sin duelo, sin cicatrización lenta siempre nos abre a la violencia; este hecho se puede observar perfectamente en lo acontecido tras la caída del régimen comunista en los países del Este, y cuyo exponente máximo fue la guerra de los Balcanes

418 Ya hemos diferenciado entre las posibilidades inherentes a consenso, haciéndolo partícipe y condición del desarrollo mismo de una política deconstructiva; y la lectura del consenso institucionalizado, que opera realmente un cálculo de pertenencia, y una homogeneización de los ámbitos culturales, políticos y económicos.

¿la prohibición establecida de tener armas nucleares por aquellos que las poseen?, ¿el hecho simbólico, pero lastimoso, de que la sede de la ONU esté en New York?). Derrida no se diferencia tanto de Habermas<sup>419</sup>, como ya hemos observado; “quizá” reclama que la gramática sea abierta, antes de introducir un calculo positivo y legitimatorio por medio de las “reglas de argumentación” que se dirigen a la “verdad” del consenso. Nuestras políticas, siempre pretendidamente separadas de la Ética, siempre a favor de la libertad, solo articulan una noción de esta. Están siendo políticas inadecuadas para nuestra realidad, políticas dificultosas, bienintencionadas en una teoría (normalmente intranacional), pero “fastidiosas” y “dañinas” con la realidad, con la alteridad de aquello que no sabe o no se deja calcular y que coincide casi siempre con el ámbito internacional, en el que parece que una persona sola no cuenta, y aquí entraríamos en la problemática del cosmopolitismo.

De esta manera, nos parece oportuno establecer un diálogo con Seyla Benhabib, centrándonos en su libro “Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos”. Este libro nos servirá de plataforma, para presentar cual es nuestra idea de “cosmopolitismo efectivo”, que partirá de la noción derridiana de *khôra*, ese lugar de la repetición de la producción, un lugar no cerrado en un espacio físico, que sin embargo nosotros pensamos puede encontrarse en la “ciudad”.

En este libro S. Benhabib recupera la obra kantiana “La paz perpetua” buscando las claves de un cosmopolitismo perdido en las relaciones legislativo-internacionales actuales, y ofreciendo una acertada crítica, (próxima en determinados apartados a Pogge y Beitz), a la obra de Rawls *El derecho de gentes*<sup>420</sup>. Ella busca cual es el estatus de persona enmarcada dentro de unos parámetros de justicia internacional en los cuales la migración se encuentra en la mayor parte de los casos desamparada legalmente, o aprisionada dentro de las leyes internas de cada estado nación. Benhabib, ateniéndose a una noción discursiva de la ética y

---

419 Derrida trata estas diferencias a lo largo de toda su obra política, pero cabe destacar *Limited inc.*, París, Galilée, 1990. Un estudio reciente al respecto es el de Lasse Thomasen *The Derrida-Habermas reader*, Edinburgh University Press, 2006; también el estudio de Giovanna Borradori, *La filosofía en una época del terror: diálogos con Jurgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003

420 Rawls, J: *El derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública”. Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.

bajo las figuras cercanamente enfrentadas de Habermas y Derrida, articulará una relectura de las normativas internacionales del derecho humano forzando dialógicamente un acuerdo entre ambas, e intentando conjugar los aspectos universalistas y particularistas, o lo que es lo mismo aunar derechos humanos y soberanía popular. Por lo tanto Benhabib pretende asentar las bases de un Federalismo Cosmopolita en el cual se mantenga la autonomía democrática del estado-nación, pero autonomía asentada en su corpus legal en dos presupuestos fuertes: la capacidad deliberativa del pueblo, ofreciéndonos dos ejemplos paradigmáticos: *L'affaire du foulard*<sup>421</sup> en Francia, y el *affaire alemán del fular: el caso de Fereshta Ludin* ;y un segundo presupuesto que estaría representado por su noción de “membresía justa”<sup>422</sup>y que recogería tres aspectos básicos: a) derecho moral de los refugiados a una primera admisión; b) mandato contra la desnacionalización y la pérdida de los derechos de ciudadanía y c) derecho a tener derechos, es decir, a ser una persona legal, esto encajaría a la perfección con el artículo 14 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que establece el derecho a disfrutar de asilo bajo ciertas circunstancias, con el artículo 1 que proclama que todos tenemos derecho a una nacionalidad, y con el 15 que estipula que “a nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad”<sup>423</sup>. Precisamente por ello Benhabib, al igual que Pogge, diferenciará entre un cosmopolitismo moral (derechos humanos) y un cosmopolitismo legal que empieza a realizarse en los sistemas de cooperación internacional (OMC, FMI, AID, NAFTA) y en determinados asuntos denominados intervenciones humanitarias (aunque aquí habría mucho que matizar). Benhabib, pretenderá desarrollar lo que ella denomina siguiendo a Shapiro “justicia democrática” y que conjugaría la “justicia global + gobierno democrático”<sup>424</sup>. Benhabib a diferencia de Pogge o Beitz no cree que la posibilidad de un redistribucionismo global sea acertada, y se basa en tres presupuestos para negarla: 1)objección epistémica, 2)objección

---

421 Gaspard, Françoise y Khosrokhavar, Farhad. 1995. *Le Foulard et la République*. Paris, La Découverte

422 Por membresía se entienden los procesos, principios y prácticas para la incorporación de refugiados e inmigrantes en regímenes y entidades políticas existentes.

423 [www.unhcr.ch/udhr/lang/spn.htm](http://www.unhcr.ch/udhr/lang/spn.htm)

424 Shapiro, Ian. 1999. *Democratic Justice*. New Haven, CT, Yale University Press.

hermenéutica, 3) objeción democrática. Las dos primeras objeciones vendrían a insistir en lo mismo, esto es, en el hecho de que fijar guías, normas y estándares globales que permiten interpretaciones locales es mucho más deseable que dar por supuesto que existe un estándar compartido globalmente para medir el bienestar. Esto último entroncaría perfectamente con su noción federalista cosmo-democrática, puesto que para ella<sup>425</sup>, la distribución global solo puede sustentarse en procesos de iteración democrática y de transformación deliberativa. En este sentido, la membresía y la necesaria transformación de las leyes de extranjería a favor de una porosidad de asimilación y recepción de los migrantes, solo podrá darse mediante la autocomprensión y autodeterminación democrática en el marco de un Estado pero sustentándose en el horizonte moral de los derechos humanos y aplicándolo en la frontera legal de un derecho constitucional, que ella pretende diversificar y unificar en su propuesta de Federalismo Cosmopolita.

Pero veamos como queda enmarcada la noción de Estado, nación y la de ciudadano-persona-legal-moral.

### .Hospitalidad e identidad deconstruida

Benhabib, parte de una crítica a “El derecho de gentes”. Principalmente su crítica se basa en el hecho, de reducir la relación cosmopolita a una relación entre estados y no entre personas. Para Kant, Beitz, Pogge, Derrida y Benhabib los individuos son las unidades de derechos morales y legales, no así los pueblos. Los pueblos son descritos por Rawls como unidades morales en las que se manifiestan “simpatías comunes”, y en las que la homogeneidad de relaciones y costumbres es máxima (lo que por otra parte contrasta con sus obras *Teoría de Justicia* y *El liberalismo político*). Los pueblos son asimilados a los

---

425 Y aquí aunque con aplicación diferente se asemeja a las tesis de los teóricos de la denominada “declinación de la ciudadanía”. La escuela de la declinación de la ciudadanía incluye a comunitarios, republicanos cívicos y nacionalistas liberales así como a socialdemócratas (Sandel; Jacobson; Walzer, Offe; Streeck; Hobsbawm). Estos pensadores consideran que la declinación del estado.nación (crisis del modelo westfaliano), sea bajo el impacto de la globalización económica, el alza de las normas de derechos humanos internacionales o la diseminación de actitudes de toma de distancia cosmopolita, dan por resultado la devaluación de la ciudadanía como institución.

Estados democráticos constitucionales, afirmando además que “una sociedad democrática”, como cualquier sociedad política debe verse como un sistema social completo y cerrado.

Rawls parece describir una sociedad en la que la gente no actúa ni interactúa, donde las nuevas subjetividades surgidas desde mediados de los ochenta y revitalizadas con el fenómeno Internet no existen, y donde grandes sectores de la sociedad en amplia interconexión con sociedades ajenas (a nivel posnacional) mantienen lazos de simpatía, de preocupación y visión común. Rawls parece en esta obra (en argumentaciones como la del su conocido “derecho natural de asistencia”), desconocer las dinámicas actuales de la “despolitización política” mediante las cuales, ahora se desarrollan nuevas nociones de creación y asunción de la propia identidad, deconstruyendo cualquier sentido de autenticidad concreta, aún cuando en muchos casos lo que se afirma es un regionalismo. El individuo reclama protagonismo en un mundo dado que no quiere. De esta manera una parte importante de la sociedad, una vez apartada de la acción y decisión política, ha optado o necesitado crear marcos de acción directa en la que las acciones, opiniones, sentimientos, críticas e intervenciones sean pilotadas por ciudadanos y ciudadanas no políticos en un claro compromiso con la “persona” como único fin. Personas que en un contexto de globalización buscan la hospitalidad en el contacto de la palabra, no de la nacionalidad “completa y cerrada”, sino del Parlamento ciudadano, entendiendo y asimilando ciudadanía a un sentimiento global que no excluye lo local<sup>426</sup>.

Benhabib sostiene la necesidad de institucionalizar la hospitalidad como sentido máximo y legal de la políticas de migración y como ejemplo sitúa determinadas reformas y acuerdos llevados a cabo por la Unión Europea representados en el Tratado de Amsterdam, acordado el 17 de junio de 1997, y que colocó las políticas de naturalización, inmigración, refugio y asilo dentro de la UE en el Tercer Pilar del Derecho Europeo e inició el método abierto de coordinación<sup>427</sup>. Si bien los países miembros de la UE retienen discrecionalidad soberana sobre sus políticas de inmigración y asilo, el Tratado de Amsterdam incrustó las

---

426 Borja y Castells.M (1997): *Lo local y global.La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus.

427 El Primer Pilar se refiere a leyes y reglamentaciones de alcance en toda la UE; el Segundo Pilar concierne a medidas de seguridad común y cooperación, en particular las referidas al terrorismo y narcotráfico.



políticas inmigración y asilo en el marco de la UE. Este compromiso fue reiterado en las resoluciones del Consejo Europeo concretadas en Tampere, Finlandia el 15-16 de octubre de 1999. Sin embargo tras los cambios políticos en Austria, Italia, Dinamarca, Portugal, España y Holanda que llevaron al poder a políticos de derechas opuestos a la inmigración, las políticas de la UE han pasado a ocuparse de cómo combatir la inmigración eso si “ilegal”, pero de la inmigración suponemos que “legal” no se habla demasiado. Esto se puso muy de manifiesto en el Consejo Europeo de Sevilla de 2002 ( tras los dramáticos atentados de 2001 en NY), y en las Conclusiones de la Presidencia de la reunión del Consejo Europeo en Tesalónica de 2003, donde se da un lugar prominente al “desarrollo de una política común en materia de inmigración ilegal, fronteras exteriores, repatriación de inmigrantes ilegales y cooperación con terceros países”<sup>428</sup>. Esto es un claro retroceso a nuestro juicio, pudiendo sospechar de la utilización del terrorismo al respecto.

Es necesario incorporar a la legislación nacional, determinados aspectos universales que podemos acordar de manera discursiva sin acudir a una moralidad trascendente. Podemos acordar “reglas generales de acción”, pero para alcanzarlas es necesario un debate en el que se dé el diálogo y buenas razones, es decir, un debate sobre el discurso ético y moral. Sin embargo, nosotros creemos, que no debe tratarse de una reforma legal que anule la diseminación radical de la hospitalidad, ésta debe ser amplia y consecuencialista con un concepto de ley abierto, puesto que cualquier reforma de ley hecho por “nosotros” afecta a un “ellos” que la ley configura, pudiendo hacer de su inclusión su propia negación, y en un mundo donde la interconexión es cada vez más amplia, la ciudadanía no puede ser asimilada a una noción particularista universalista, sino a una noción cuasitrascendental de finitud, ante la cual, la regla, norma y derecho quedan deconstruidos como meras narraciones posibles, pero no suficientes y verdaderas.

En este último punto, tenemos que luchar, y ser conscientes de que merece la pena. Posturas, enfrentadas en ocasiones, como las de Derrida y Habermas, sin embargo en este punto buscan una misma meta que no fin; la reelaboración de Benhabib parece intentar

---

428 [www.eu2003.gr/es/articulos/2003/6/20/3121/](http://www.eu2003.gr/es/articulos/2003/6/20/3121/)



conjugar las dos, y en gran medida el resultado podría ser aceptado, pero no del todo. Así determinados apartados siguen confundiendo deliberación, con fuerza legislativa que no la tiene, siguen confundiendo internalidades de la membresía (como los ejemplos del foulard), con la externalidad de una inmigración que si debe observarse en la necesidad de reformas redistributivas (no unitarias) pero si de corte global.

Sin embargo, esta lectura del cosmopolitismo democrático, es una perspectiva desde la que trabajar, y desde la que (des)adecuar esas éticas pretendidamente, civilizadas; ese tipo de éticas-políticas que serían llamadas irracionales, “no éticas” desde cualquier pensamiento, sea este utilitarista del bienestar, deontologista del derecho, bioético, constructivista Erlangeaniano, o simplemente humano; son en definitiva éticas que precisan una (des) adecuación en su funcionamiento “desadecuado” y en sus presupuestos. Nosotros, ahora presentaremos una alternativa, que conjuga filosofía, y derecho, indecibilidad y decisión. Un mundo que no sea un club privado.

*. De la heroicidad al pensamiento: “una democracia aquí y ahora”*

“Es más fácil para la mayor parte de la gente encontrar un dinosaurio que un vecino porque hay pocas televisiones que se interesen por la categoría de vecino, que no es (no suele ser) muy dramática.”<sup>429</sup>

La cruda realidad es que una persona sola no cuenta demasiado, no cuenta como emigrante, tal y como acabamos de ver; no cuenta ya que su “estatus jurídico” está mediado por su pertenencia a un Estado nación, pero su espectro, su presencia reclama que la circulación entre gobierno político y una sociedad civil compleja (no solo fraternalista) sea establecida de otros modos (familia, pareja, matrimonio, sexo, raza, etnia, retributiva) y con nuevos mecanismos<sup>430</sup>, que nos lleven de una reflexión heroico instantánea a un verdadero

---

429 Alain Touraine; transcripción de parte de la conferencia que Touraine pronunció el día 2 de Febrero de 1998 en Barcelona con motivo del “10è aniversari de la Mancomunitat Metropolitana”. Puede ser consultada en la web: [www.lafactoriaweb.com/articulos/touraine6.htm](http://www.lafactoriaweb.com/articulos/touraine6.htm). En el presente trabajo no podremos profundizar en las diferencias que presentan Derrida y Touraine en sus planteamientos, sino que utilizaremos sus estudios de manera conjunta.

430 Barber, B.: *Democracia fuerte: (política participativa para una nueva época)*, Almuzara, Córdoba, 2004

pensamiento. “La categoría de vecino no es muy dramática”, obviamente en muchos casos lo es, pero a lo que se refiere, en parte, Touraine es a lo mismo que Virilio, esto es, a la capacidad y necesidad de consumir las acciones y las posibilidades dentro del menú de una “lógica emotiva, dramática y heroica”. Los inmigrantes, el vecino, nos dan “pena, lástima” pero, por lo general, siempre que se les vea como los héroes, antihéroes de las “pateras” o del “dolby surround”; lo mismo suele suceder con cualquier acontecimiento catastrófico, como los de los tsunamis asiáticos que nosotros percibimos con horror absoluto, como injusticia natural, que el telespectador bienintencionado analizaba emotivamente con “actitud heroica” y con necesidad de salvamento. No queremos decir con ello que no exista una sociedad crítica, una sociedad y política constructiva y “diferencial”, que la hay, y, en contra de Virilio, sostenemos que cada vez pesa más. Solo nos referimos al hecho claro de que por lo general, y sobre todo a nivel político (de un determinado tipo de política), el campo del heroísmo, de la ayuda, de la proximidad con el diferente, queda relegado del “pensamiento pragmático” que articula una gramática excluyente, aún cuando se busca lo contrario<sup>431</sup>.

Cuando la emoción pasa, el heroísmo se diluye, las lágrimas se disipan. Es normal y las políticas lo justifican. Pero ¿cómo actuar cuando la realidad televisiva convive en el medio real, cuando nosotros mismos somos los “héroes” anónimos que se ven como objetos del pensamiento?, ¿cómo recuperar el tiempo del pensamiento?, ¿cómo expropiárnoslo? Podríamos hablar aquí de la realidad de la sociedad de mercado: vivienda, empleo, economía doméstica; y al mismo tiempo de construcción, libre mercado, o nivel salarial. Al hacerlo tendríamos que cotejar datos como los que facilita el INE y que nos dicen que de 1998 a 2005 el endeudamiento de las familias españolas ha subido un 177% suponiendo esto el 82% del PIB, o lo que es lo mismo que a día 4 de Diciembre de 2006 la deuda de la familia asciende a 750.000 millones de euros, lo que supone el 21% más que un año antes. Esto derivado de la necesidad que el BCE argumentaba, de nivelar los riesgos de inflación, conllevando que el organismo europeo suba los tipos de interés un 3,5%, preparando para 2007<sup>432</sup> una

---

431 Recordemos en *Fuerza de ley* como la legitimidad de la ley, dentro del “naturalismo” se impone de acuerdo a la “necesidad” de los fines. Podríamos extrapolar esta visión a un “pragmatismo naturalista” que parece gobernar la lógica internacional, y el tiempo existencial.

432 Mantendremos estas cifras, pues fueron la antesala de la presente crisis. Cifras avaladas por un modelo,

subida del 4%, todo ello recomendado seriamente por su presidente Jean Claude Trichet; mientras las familias tiemblan a pesar de la nueva ley que permite “repactar las condiciones hipotecarias”, claro que esto al 20% de la población española le trae sin cuidado ya que estos viven por debajo del umbral de la pobreza<sup>433</sup>. Al mismo tiempo, tenemos que plantear si una regulación del mercado es o no necesaria y como debería ser esta; deberíamos hablar de si el bienestar y la libertad es consumo; y de si es necesaria una desvinculación de la libertad y la paz social respecto al “libre mercado” tal y como figuran necesariamente relacionadas en nuestra Constitución en el artículo 38; si es necesaria y basta una reinterpretación de los artículos 47 (vivienda digna, ¿es suficiente la “nueva ley del Suelo”?) y 48 (participación de la juventud en el gobierno), o de si por el contrario es necesaria una Constitución nueva “aquí y ahora”. No queremos hacer un análisis “precipitado” de estos datos que responden en gran medida a un proceso de convergencia que “quizá” pueda ser positivo, ahora bien estos datos son aplicables a las economías domésticas de Holanda, U.K, y USA, economías neoliberales que en el caso de UK han seguido la denominada “tercera vía” (expuesta por Anthony Giddens y que conjuga procesos de izquierdas y de derechas aplicados a una economía de libre mercado global), y que creemos han fracasado en gran medida (a pesar de los buenos resultados económico sociales alcanzados por el gobierno Blair); acaso como Derrida denunciaba, la UE se está reduciendo a una diluida “estrategia de Lisboa”. Tendríamos que preguntarnos porque Francia votó “NO” a una “determinada Constitución Europea”, se trata de regionalismo o divergencia, tenemos dudas, pero deberíamos replanteárnoslo. La economía parece estar imponiendo unas reglas que recuerdan a los procesos descritos por el marxismo más ortodoxo, mientras, por otro lado, los sectores financiero y empresarial

---

no nos equivoquemos, no solo económico. Un modelo social contemplado en las propias constituciones democrático-liberales como condición imprescindible de una sociedad libre.

No deja de reultar curioso, como los “Popes” del capitalismo político, sean Sarkozy, o Merkel, ahora se presentan como vocales de la alternativa “antisistémica”; pero: ¿realmente se está debatiendo algo?, ¿se puede o se quiere proponer una alternativa? Obviamente somos conscientes de la dificultades derivadas de las conexiones inerciales que el sistema ha establecido, pero tampoco podemos dejar de criticar lo que entendemos es una auténtica pantomima.

433 Tenemos que reconocer que las cuentas del presupuesto para 2007 son esperanzadoras: 14,4% (1200 millones) más para vivienda. La mitad del presupuesto para gasto social. Un 15% más de gasto en inmigración. Más gasto en seguridad y justicia. 9000 millones para I+D+I. Los políticos cobrarán “oficialmente” menos. Se incrementan ayudas a ONGs hasta 0,7% equiparándose a la iglesia.

siguen exigiendo y esgrimiendo la privatización como vacuna para una buena salud social, lo que recuerda a las tesis más trasnochadas del “estado sobrecargado”.

Nosotros querríamos establecer la necesidad de recuperar el gobierno, su pilotaje, desde la sociedad civil, creemos que no se trata del inalcanzable mito de la autoidentificación de Kolakowsky. Sociedad civil de la cual la política debería formar parte dentro de un sistema de lealtades múltiples y autoridades solapadas, lo que conllevaría una noción reformulada de relaciones internacionales, y de “cosmopolitismo efectivo”<sup>434</sup>. La ciudad es necesaria en todos los aspectos de la decisión y de la corrección. Esta afirmación es asumida por gran parte de la política actual; nosotros estamos completamente en desacuerdo con determinados aspectos del análisis de Virilio; si creemos en la importancia y posibilidad de Internet como medio democratizador<sup>435</sup>, creemos en una sociedad y en una política que se moviliza y crea nuevas subjetividades que escapan a la etnia, a la “identidad propia”, al estereotipo de “Nike”, o al sexo “recomendado”, creemos en esa nueva Internacional esperada y reclamada por Derrida; creemos en la necesidad de regular nuestras relaciones y nuestra economía; creemos por tanto en una “ética (des)adecuada” (en su significación indecible que sabe aunar derecho y bienestar) y en constante búsqueda.

En línea con lo anterior, interpretamos la deconstrucción como un sentimiento, como fuerza de extrañamiento o movimiento deslocalizado y expropiador<sup>436</sup>, en el cual lo propio se muestra extraño, y con un resultado incierto que nos empuja a una necesidad de actuar y asumir responsabilidades, de ahí su apertura democrática y ética. Esta actitud, pensamos que se viene padeciendo o incubando desde la Crítica kantiana pasando por Ortega, Barthes, Foucault o Habermas, en filosofía, pero siendo un reflejo de lo que acontecía en una realidad social no abstracta o “a-filosófica”. Los pilares de nuestra realidad: Cohesión social (crisis del Estado de bienestar), relación economía-sociedad (crisis mercado laboral), e identidades

---

434 Young, Iris Marion: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000

435 Teniendo en cuenta todos sus problemas, partiendo de la “brecha digital” tan señalado por Sunstein. Con brecha digital se refiere a las diferencias de acceso a los nuevos medios de comunicación existentes entre los países ricos y los pobres, lo que podría consolidar una separación tajante entre ciudadanos de primera y de segunda.

436 Balibar Ethienne: “Possessive Individualism. Reversed: From Locke to Derrida”, en *Constellations*, VI. 9, n. 3, September (2002)

individual-colectiva (crisis del sujeto), se han modificado de manera drástica, y la sociedad ha ido conformando modos de asumir o evadirse de la falta de fundamento o cercanía. La sociedad (múltiple y diversa) inmersa en este proceso óntico-ontológico ha tratado de formular respuestas a estas necesidades y en muchos casos ha creado técnicas y tecnologías para transformar y acceder a estadios que satisfagan sus necesidades tri-básicas (con gran problematicidad en muchos casos). Por ello hemos hablado en otras ocasiones de ciudad tecnoderridiana<sup>437</sup>, pretendiendo con este concepto unir realidad y filosofía, teoría y acción, política y participación deliberativa, en el sentido triádico mencionado al principio de esta exposición. La ciudad leída y nunca descifrada, como espacio óptimo de inmersión en el que la localidad sea disfrute de lo extraño y asiento fluido de lo posible. Para ello, para la consecución de una ética de la (des)adecuación debemos conocer que mecanismos (técnicas y tecnologías) podemos encontrar y crear para que nuestras sociedades reales encuentren la virtualidad deseada. Por ello que la gramática social y la democracia se muestran en nuestra lectura como capacidad y eficacia para crear una técnica que posibilite la tecnología del ahora.

No nos gustaría terminar sin afirmar que a nuestro juicio, estamos, aunque quizás sea atrevido decirlo, ante el final del individualismo negativo, tanto en las políticas institucionales, como en la propia sociedad civil. La morada del YO no se formaliza como una negación del mundo, como una vacuidad que niega al otro (aunque a veces, nos escondemos del propio mundo); el YO se conforma como plataforma para recibir, y ser uno en el mundo, se recupera un yo que pretende ser humano, pero que en muchos casos se encuentra sometido a la dictadura de la elección. Debemos elegir entre un zumo exótico, una película de mamporros, un traje italiano, un chino, un japonés, ser buenos, o rebeldes sin causa, pero jamás dejar de ser uno mismo en construcción. Y es que la democracia de corte consumista ha instaurado una monotonía que nos ha empujado a elegir entre un número limitado de opciones; sin embargo ahora nadie está dispuesto a dejar de elegir, nos han seducido en la posibilidad encauzada que nos era dada, y ahora, nos seducimos a nosotros

---

437 Vázquez Fernández, A.: "Contextos y pretextos de una ciudad democrática tecnoderridiana", en el 43 Congreso de Jóvenes Filósofos: Filosofía y Tecnología (s), en servicio de publicaciones de la Universitat de les Illes Balears, en CD e impreso, referencia en [www.filotech2006.org](http://www.filotech2006.org).

misimos configurando nuestras posibilidades. La globalización que semejaba separar y hacer imposible una situación precisa en el mundo, ha producido una sensibilidad de auto cuidado que no es excluyente de una coparticipación con otro YO.

En la misma línea, podemos observar como la globalización, ha propiciado el refortalecimiento de ámbitos locales y que las ciudades adquieran un nuevo protagonismo, tal vez porque son los referentes inmediatos y concretos ante unas realidades globales que son abstractas y alejadas de las experiencias cotidianas. De esta manera otorgan una gran importancia estratégica al ámbito local como centro de gestión de lo global en el nuevo sistema tecno-económico en tres ámbitos principales: el de la productividad y competitividad económica, el de la integración socio-cultural y el de la representación y gestión políticas<sup>438</sup>.

Pero cómo introducir un ámbito de decisión, de normatividad no esencialista sin renunciar a directrices universalistas, ¿cómo activar una (des)adecuación de nuestras sociedades? La ética de la (des)adecuación, opera como una estructura compleja de acción, que se compone de tres criterios prácticos: 1) la acción política se ejerce desde el compromiso activo del ciudadano, su consentimiento debe ser establecido por su acción, 2) para ello son necesarios los mecanismos de deliberación e inclusión en los ámbitos locales, 3) conectando de este modo, lo particular y lo universal. Posibilitando nuevas estrategias y conexiones significativas entre personas y naciones; para ello desarrollaremos la noción de plurifederalismo internacional.

## 6.2. (Des) adecuación como proceso triádico.

La (des)adecuación podría desarrollarse en el marco de los modelos democráticos inclusivos; en estos modelos la (des)adecuación encuentra su plataforma en el agente concreto, pero solo se completa en su interacción recodificadora y resignificativa con los

---

438 Borja y Castells M: *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus, 1997.

demás ciudadanos. Por ello, la efectividad de un modelo democrático, que no renuncia a criterios normativos, encuentra su baluarte en la ciudad; por último, este modelo no aspira al ejercicio localizado en un país o un región, sino que pretende establecer, y encontrar acomodo, en los sistema post-nacionales a través del establecimiento de un modelo plurifederalista. Pasemos a analizar estos puntos.

*.De la representación a la inclusión: criterios democrático-contextuales para la (des)adecuación.*

Para este apartado seguiremos los estudios del profesor Ramón Máiz, centrándonos especialmente en uno de sus artículos, “Deliberación e inclusión en la democracia republicana<sup>439</sup>”. Según Máiz, si atendemos a los enfoques y debates que han guiado los debates acerca de la democracia, nos encontraríamos con que estos han focalizado su atención en diversos aspectos a lo largo del siglo XX: a) en los los años veinte y cuarenta del siglo se centraron en torno a su valor normativo, su “esencia” y su deseabilidad (Weber, Schmitt, Kelsen, Michels, Schumpeter). Entre los sesenta y ochenta, la atención se trasladó hacia las precondiciones económicas y sociales de la democracia y las relaciones entre ésta y el mercado (Huntington, Moore, Skocpol, Przeworsky, Luebbert). Ya en los ochenta y hasta nuestros días, puede decirse que el tema vertebral los debates, es precisamente el de su diversidad, su variedad dependiente de contexto y trayectoria, los formatos y modelos alternativos de la misma (Linz, Lijphart, O'Donnell, Merkel, Held). Cobrando especial interés el debate en torno a “las promesas incumplidas<sup>440</sup>” de la democracia liberal representativa, cuestionando su pretendidamente realista reducción a la existencia de elecciones competitivas regulares<sup>441</sup>.

Teniendo esto en cuenta, Máiz, intenta esbozar una propuesta que supere las divisiones entre republicanismo y liberalismo, siguiendo para ello, la línea de Ackerman y Holmes. El liberalismo y el republicanismo son presentados por estos politólogos, no como mundos ajenos e irreconciliables, sino como posiciones contiguas que se complementan

---

439 Máiz, R: “Deliberación e inclusión en la democracia republicana” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* nº 113, 2006, pp. 11-49

440 Bobbio, N: *The Future of Democracy* Minneapolis: Minneapolis: Minnesota U. Press, 1987.

441 Schumpeter, J: *Capitalism, Socialism, and Democracy* New York: Harper, 1942.



por su lógica interna y necesidades exógenas. A partir de este compromiso, se elaborará una teoría republicana de la democracia que se presente como síntesis compleja y completa de diferentes modelos democráticos, partiendo de sus dimensiones: representativa, participativa, deliberativa e inclusiva.

Para esta labor, Máiz, seguirá dos hilos conductores:

1) Una perspectiva de *teoría política contextualista*, que nos permita ponerse en contacto con las experiencias institucionales y sus problemas, así como rompiendo con el tradicional desentendimiento mutuo entre teoría y ciencia política en el análisis de la democracia. Sin renunciar, por supuesto, al distanciamiento crítico y normativo.

2) La necesidad de establecer una comprensión acertada acerca del procesamiento institucional de las preferencias. Para Máiz, la gran mayoría de las concepciones teórico-democráticas, reproducen la tesis de que las preferencias de los agentes –ciudadanos- son *exógenas* a la actividad política, esto es que su constitución proviene de un mundo prepolítico individual o colectivo.

Estos son los hilos conductores del estudio de Máiz; de tal modo que los principios de la democracia republicana serán analizados a partir del cruce de ambas dimensiones. En dimensión horizontal, la naturaleza de las preferencias e intereses de los ciudadanos respecto al sistema político pueden ser bien *exógenos*, esto es considerados como un dato de naturaleza prepolítica y en lo sustancial cristalizados previamente; o bien *endógenos*, esto es, internos al propio proceso político, y por tanto resultado contingente de los avatares de la participación, el debate, el proceso decisorio y, en general, la eficacia filtradora de las instituciones democráticas. Y en segundo lugar, teniendo en cuenta la dimensión vertical, el vínculo entre inputs y outputs en el sistema político democrático, la relación entre demandas y apoyos por un lado, y decisiones y políticas por otro, entre gobernados y gobernantes: ora *directa*, esto es, lo menos mediada posible, de tal suerte que las demandas se conciben como fuente inmediata de decisiones y se busca la máxima identidad posible entre gobernantes y gobernados; ora *indirecta*, o lo que es lo mismo, centrada en la distribución de las demandas y las decisiones entre ámbitos institucionales distintos, en la autonomía de los gobernantes y



en los controles (a priori y/o a posteriori) de los mismos.

Teniendo en cuenta este criterio, Máiz presenta cuatro modelos de democracia: la democracia *representativa*, definida por las preferencias exógenas y relación indirecta ; la democracia *participativa* caracterizada por preferencias exógenas, pero asentada en la relación directa; la democracia *deliberativa* con preferencias endógenas y relación directa; y por último la democracia *inclusiva* característica por las preferencias endógenas y su relación indirecta.

Para poder desarrollar el modelo republicano de democracia, Máiz considera necesario desplazar, e incluso diluir, las fronteras entre republicanismo y liberalismo democrático; al mismo tiempo que reubicar la democracia republicana en el espacio común de la democracia deliberativa e inclusiva reformulada. Esa reformulación será presentada por Máiz en cada uno de los modelos, dentro de un discurso en el que se muestran sucesivamente completándose.

Los modelos inclusivos servirán no solo como un reflejo existente en el que la deconstrucción pudiera acomodarse, sino como medios a partir de los cuales poder llevar a cabo los presupuestos actitudinales y transformacionales de la deconstrucción. Por ello, las políticas inclusivas, serán entrelazadas con su practicidad en el ámbito local, e insertadas en el campo internacional expuesto por el plurinacionalismo. Esto proporcionaría la capacidad de devolver la acción a la ciudadanía –como ya hemos visto, uno de los presupuestos de la deconstrucción, a nuestro juicio, es la autonomía del juicio moral a través de la indecibilidad-, al que supondría una reelaboración de la noción constitucional y soberana de nación y ciudadano. La deconstrucción operaría como medio de transcender contingentemente las narrativas propias sin renunciar a las identidades, pero permitiendo la construcción de nuevos marcos significativos. La indecibilidad podría ser, al igual que los derechos humanos, una cláusula aceptada universalmente, lo que incentivaría, ante los problemas concretos y reales, respuestas novedosas y alianzas más cercanas.

A los efectos de nuestra exposición solo nos detendremos en los puntos principales de los modelos deliberativo e inclusivo.

En relación con democracia deliberativa, sus aportaciones serían las siguientes: 1) proporciona superior información sobre las propias preferencias, las preferencias de los

demás y los efectos de las decisiones; 2) modifica las preferencias estrechas y a corto plazo; 3) produce decisiones de mayor calidad, más debatidas, incorporando más puntos de vista; 4) aumenta la posibilidad de alcanzar consenso en torno al bien común; o bien, toda vez que la deliberación puede ahondar las diferencias, encauzar el disenso, practicando una economía moral del desacuerdo que refuerza el valor del respeto mutuo (lo que implica, más allá de la tolerancia, interacción constructiva); 5) refuerza la equidad al requerir la igualdad real y no discriminación en las oportunidades a participar en el debate público; 6) genera una ciudadanía más cualificada y digna de tal nombre, frente a las reductivas figuras del votante, el consumidor o el participante maximizador primario de sus preferencias inmediatas.

El centro de interés aquí, frente a la democracia participativa, se traslada de los actores a las instituciones, a los contextos institucionales que propicien los recursos necesarios para la producción política de las preferencias: el intercambio de argumentos, el flujo de comunicación no distorsionada, la atención a las posiciones de los otros, el tiempo necesario para mejorar la calidad de la decisión. Así, dispositivos como las encuestas de opinión deliberativas<sup>442</sup>, los *minipopulus*<sup>443</sup>, o los jurados ciudadanos<sup>444</sup>, etc. diseñan instrumentos consultivos deliberantes, asambleas de ciudadanos concebidas como microcosmos representativos de diversos intereses, edades, géneros y perspectivas<sup>445</sup>.

---

442 J. Fishkin (1995) *The voice of the People* New Haven: Yale U. Press

J. Fishkin (1999) "Bringing deliberation to the Democratic Dialogue" en McCombs y Reynolds *The Poll with Human Face*

443 Dahl, R. Ob. cit

444 Santos, Boaventura de Sousa (2002) *Democratizar a Democracia. Os Caminhos da Democracia Participativa* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

445 Resulta de interés comprobar como en algunas experiencias políticas contemporáneas se ha producido, con el paso del tiempo, una transición progresiva del énfasis en la participación hacia la deliberación o, mejor dicho, hacia la democracia participativa-deliberativa. Es el caso, ya citado por su singular riqueza teórico-práctica, del gobierno local y especialmente de los presupuestos participativos, en los que inicialmente el objetivo de la participación popular en defensa de los intereses de la mayoría social se articulaba con un protagonismo exclusivo de los actores colectivos y la movilización (el PTE en Porto Alegre y Belo Horizonte) a expensas de la de la pluralidad ciudadana y la complejidad institucional. Progresivamente, sin embargo, en aras de aumentar la calidad de la participación y de las decisiones, y superar los conflictos emergentes, el abandono de una noción ingenua de preferencias e intereses populares dados de antemano, transparentes y no contradictorios, llevaría a la creación de 1) complejos ámbitos institucionales multinivel con incorporación de mecanismos representativos; y 2) refuerzo de diseños institucionales catalizadores de la deliberación, encauzamiento el conflicto y producción tamizada de las preferencias, frente a la inicial (y lineal) euforia participativa (Avritzer 2002, Santos 2002)

El modelo deliberativo se construye sobre cinco principios fundamentales: 1) devolución de poder hacia instancias locales y regionales según el principio de subsidiariedad (gobierno lo más próximo posible a los ciudadanos), 2) participación activa de la ciudadanía, 3) deliberación como proceso de información, comunicación y discusión pública vinculado<sup>446</sup> a, 4) decisión política vinculante (*empowerment*) tras la deliberación, frente al mero asesoramiento y consulta; e 5) igualdad compleja de los ciudadanos como condición y objetivo fundamental del proceso democrático. Pero Máiz nos alerta:

“Permanecen, sin embargo, algunas de las dudas y sombras ya apuntadas en torno a la democracia deliberativa como modelo teórico-normativo autosuficiente, estanco, especialmente acerca de : 1) si “la fuerza del mejor argumento” deja sin abordar las cuestiones de poder, desigualdad y exclusión del discurso que determinan el acceso y la inclusión en la esfera pública deliberativa; 2) si la atención unilateral al “bien común” no se traduce en una excesiva pretensión de consenso, y desatiende la irrenunciable necesidad de la decisión, los costes de transacción, la inevitable dimensión de conflicto, la necesidad de la negociación estratégica y en concreto la defensa de los intereses de los grupos subordinados; 3) si el diseño de modalidades de ámbito local de la democracia descuida fundamental normativamente el lugar y tareas del Estado en cuanto a provisión de las condiciones de accountability, no dominación, igualdad e inclusión en las que el debate sea posible, habida cuenta que los públicos deliberativos constituyen el resultado de complejos procesos de construcción cívica; 4) si la preocupación por las *políticas públicas* no deja en segundo plano a la *política*, en el sentido de las decisiones estratégicas y organizativas, el cambio de las instituciones y las reglas de juego, así como el repertorio de protesta externo a la deliberación ; 5) si la fijación normativa, en fin, con los ámbitos institucionales de deliberación, no desatiende el decisivo papel de los agentes, la temática de la movilización y la incorporación de los actores colectivos que aportan nuevas demandas, intereses e identidades al escenario de la deliberación y la consolidación de públicos deliberativos.”<sup>447</sup>

Teniendo en cuenta las dificultades que ha ido encontrando en cada un de los modelos normativos, Máiz desarrolla su propuesta de democracia republicana, en la que se observa la necesidad de: a) reformular cada modelo reteniendo sus dimensiones imprescindibles, b) potenciar y privilegiar la dimensión deliberativa, y c) incorporar a la democracia republicana el vector democrático inclusivo.

---

446 Debemos recordar que las dimensiones hermenéuticas de la deliberación, como facultad moral en Habermas se articulaban en tres fases: a) reciprocidad de los miembros participantes en la deliberación, b) reversibilidad de sus puntos de vista, acorde a un debate informado, donde los criterios identitarios pueden ser transformados, c) la universalidad de este proceso, acorde a la propia facultad comunicativa de nuestra conciencia.

447 Máiz, R., ob.cit., pág.21

La democracia inclusiva, por su parte, se construye, sobre los siguientes principios:

1) ante todo, en torno a la elaboración simultánea y equilibrada de incorporación al proceso democrático, *considerado como constitutivo y no meramente expresivo*, de los *ciudadanos más vulnerables* y sus demandas, tanto en el ámbito de las *instituciones* como en el de los *actores*, atenta a los problemas de los procesos políticos (“¿cómo?”) y las estructuras, (“¿dónde?”), pero asimismo a los sujetos colectivos portadores de capacidades y preferencias que la dotan de contenido y dinámica (“¿Quién?”)<sup>448</sup>; 2) frente a excesivas pretensiones consensualistas, asume una perspectiva agonística, esto es, atenta a la inevitabilidad de las dimensiones de *conflicto* y contestabilidad, poder y desigualdad en los procesos de representación, participación y la deliberación<sup>449</sup> –como veremos nosotros encontramos aquí algunos puntos problemáticos-; 3) a ello se añade una atención especial a la centralidad del *pluralismo* y su acomodación democrática, en cuanto pluralismo de formas de vida y culturas, no solo el ya clásico pluralismo de intereses o ideologías presente en el modelo ya examinado<sup>450</sup>.

La inclusividad democrática, diferenciará: a) las técnicas de mero asesoramiento, democracia consultiva o sondeos de opinión deliberativos, gestión de calidad o descentralización administrativa; y b) por otro, el autogobierno y la toma de *decisiones vinculantes* mediante participación y deliberación de los implicados (*apoderamiento*), que aún siendo locales o regionales comprometen al poder del Estado. Es más, incluso reclaman su intervención de apoyo mediante políticas de igualdad (redistribución de renta, renta básica, políticas sociales, discriminación positiva de colectivos marginados o desfavorecidos etc.) que afectan a la correlación de fuerzas y las estructuras de dominación tradicionales.

Con estas técnicas se quiere potenciar y revitalizar el republicanismo cívico, siempre partiendo de cuatro ejes normativos: 1) la atención a los problemas de la desigualdad material y el antagonismo en torno al poder político en los contextos de decisión democrática; 2) la necesidad de articular los niveles local y estatal a efectos de participación, control

---

448 Máiz, R. (2003) “Poder, legitimidad y dominación” en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz *Teoría Política* Madrid: Alianza

449 Mouffe, Ch. (2002) *The Democratic Paradox* London: Verso

450 Parekh, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism* London: MacMillan

y cooperación; 3) la gestión del pluralismo cultural y la representación de los grupos minoritarios; 4) la recuperación del poder que nace de la acción colectiva.

Máiz señalará cuatro aportaciones del modelo inclusivo: a) La democracia inclusiva, no solo se centra en el diseño de nuevos mecanismos y ámbitos institucionales en el Estado, de participación y deliberación multinivel, sino que sitúa en su núcleo el problema de coordinación entre los actores tradicionales (partidos y sindicatos), así como la emergencia de nuevos actores tales como movimientos sociales, asociaciones y organizaciones no gubernamentales etc; b) la democracia inclusiva se postula como *gobernanza multinivel*, esto es, presta decisiva atención a la articulación de los niveles de toma de decisión, supraestatal, estatal y local. Y aquí Máiz señala algo de suma importancia:

“Resulta de todo punto necesario recuperar aquí una tradición interna del republicanismo, sin la cual la aportación política de éste permanece histórica y teóricamente demediada, sino amputada, unilateralmente interpretada desde el centralismo jacobino; a saber: el *federalismo*. Porque la tradición republicano-federal - desde *The federalist Papers* hasta el Movimiento federal europeo de Altiero Spinelli y otros, pasando por el Pi i Margall de *Las Nacionalidades* - aporta una visión de la democracia compleja, articuladora de autogobierno y gobierno compartido. En efecto, la teoría democrático federal, a diferencia de la consociativa, postula a partir de una inédita pluralización del poder constituyente y los poderes constituídos: 1) en primer lugar, un gobierno multinivel local (municipalista), regional (estados federados), estatal (federación) y supraestatal (Federación europea), de la mano del principio de subsidiariedad; y 2) en segundo lugar, la democratización participativo-deliberativa de todos los ámbitos de la toma de decisiones, donde el nivel federativo del gobierno compartido sirve precisamente para garantizar el control de la calidad democrática del nivel local y la solidaridad interterritorial, mediante mecanismos fiscales de redistribución, entre los diversos estados, y 3) la cohesión, mediante implicación y deliberación conjuntas, del proyecto común de convivencia en un mismo Estado.”<sup>451</sup>

c) La democracia inclusiva prestará gran atención a los procesos representativos. Se partirá de una idea; la democracia se refuerza. La hipótesis a este respecto es que la democracia se refuerza mediante la diversificación de las mediaciones representativas controlables y la pluralización de los modos y ámbitos de participación y deliberación<sup>452</sup>. A la representación de intereses mediante grupos, asociaciones, entidades corporativas, sindicatos; o la representación de ideologías mediante partidos políticos, la democracia

<sup>451</sup> Máiz, R., ob.cit., pág. 24

<sup>452</sup> Young, I. M: *Inclusion and Democracy* Oxford: Oxford U. Press, 2000.

Laycock, D: *Representation and Democratic Theory* Toronto: UBC, 2004

inclusiva añade especial atención a los dispositivos de representación de grupos étnicos, minorías, comunidades regionales o nacionales. La adjetivación de democracia *inclusiva* proviene entre otras cosas de la articulación de los mecanismos de representación con los de deliberación y participación; y d) por último, el modelo inclusivo prestará gran importancia al activismo político.

Este modelo democrático podría dar lugar a una práctica de política acorde a las necesidades actuales de nuestra sociedad; necesidades derivadas de la complejidad y conectividad de las diferentes culturas que conforman el abanico social en la actualidad. Podría desarrollar una política acorde a los procesos señalados de síntesis incompleta o a-síntesis, entre deconstrucción, agonismo hegemónico y como no consensualismo habermasiano, introduciendo una nueva dinámica en el consentimiento, pasando del mero ¿quién?, al ¿qué? y al ¿cómo?

Sin embargo, conviene aclarar ciertos puntos. En primer lugar, como ya hemos mencionado, estamos de acuerdo con las tesis principales tanto de la teoría de la hegemonía, como del modelo agonístico de la política. Sin embargo no con su desarrollo, y ante todo, no con los presupuestos que mantienen respecto a los procesos de tolerancia democrática. Pues es necesario un campo de acción común, y estos modelos inclusivos pueden ser óptimos para ello.

Pero ante todo, en segundo lugar, nuestra diferencia se focaliza en nuestra apuesta por el criterio ético y moral. Como hemos expuesto, defendemos que a pesar de la negativa de Mouffe y Laclau, mantienen un criterio ético en su lógica. Esta crítica, o preferimos decir diferencia, es mucho más profunda de lo que se podría pensar. Lo es por varios motivos: 1) hemos mencionado la necesidad de establecer un criterio eficaz en el desarrollo de una sociedad compleja que interactúa constantemente en diferentes marcos de acción. Para ello, defendemos la necesidad de desarrollar mecanismos efectivos y sólidos que permitan la configuración de nuevos imaginarios individuales y colectivos, al mismo tiempo que se respete las identidades tradicionales; 2) el desarrollo de estos mecanismos no puede deslindarse de una noción moral doble; por un lado la asunción de un paradigma individual que parta de

la propia complejidad social –desarrollo de la autonomía–; y por otro el paradigma moral colectivo en el que se desarrolla nuestra propia individualidad –marco colectivo de acción–; 3) esta interacción de paradigmas, describe la acción política como un campo retórico y semántico, pues en el se configuran los grandes significados que articularán y darán forma a nuestra realidad; al mismo tiempo esto define a la acción política como un campo de la más alta responsabilidad y por lo tanto no separado por su propia definición de presupuestos éticos; 4) esta responsabilidad requiere que los actores políticos: individuos, representantes, colectivos, grupos, etc., compartan presupuestos base, como la propia contingencia, la relatividad identitaria, o vigencia de los presupuestos retóricos en la configuración de nuevos idearios. Estos presupuestos otorgan y reclaman de la política una actitud moral, que parta de la indecibilidad y que formalice criterios de acción (des)adecuados, esto es, no adscritos a las grandes codificaciones de la cultura, sean religiosas, económicas o de derecho.

En tercer lugar, no somos “utópicos soñadores”, sabemos que estos criterios ético-morales no pueden ser impuestos, ni asumidos de modo mágico. Sin embargo, sería necesario establecer vínculos partiendo de ellos: 1) estableciendo marcos contactuales tanto a nivel nacional como internacional que ahondasen en las posibilidades reales de intercambio económico y cultural; 2) de esta manera, podríamos constituir nuevas alianzas acorde a la complejidad y diferencias reales; al mismo tiempo que permitir que la acción colectiva no impusiera formas homogéneas de solidaridad, 3) ya que el criterio ético de la (des)adecuación no es comprensivo, pero al mismo tiempo lo es suficientemente. Claro que podríamos argumentar que estos enfoques “retóricos” son relativamente pobres, en el sentido de constreñir en exceso nuestra imagen de la política, y que lo que aportan no vale el coste que nos suponen. En efecto, ¿qué nos aportan? Básicamente, tres cosas: una concepción no esencialista de la identidad; el reconocimiento de la contingencia y del pluralismo; y en el caso de Derrida (no así en el de Laclau) la justificación del compromiso con la justicia y la responsabilidad. Pero estos tres elementos, podríamos argumentar que no son aportaciones sustancialmente nuevas, sino que se encuentran ya presentes, de un modo u otro, en la mayoría de las principales teorías políticas contemporáneas; sin embargo esto no es así. No lo es, ya que la deconstrucción no



reduce la política a cuestiones de identidad, esto sería una lectura simplista y desinformada, de hecho este sería un aspecto periférico en la aportación derridiana a la política.

En cuarto lugar, el carácter normativo de la deconstrucción implica una revisión de nuestros parámetros socio-políticos, así como una reactivación de los fines y principios que la rigen. Claro que no “se inventa nada nuevo”, como ya hemos dicho la deconstrucción parte de la herencia desde el compromiso de hacerla ir a parar a otro lado. La deconstrucción, no es una filosofía adolescente que cree descubrir el mundo. Al contrario la deconstrucción parte de una preocupación, e intenta ser sincera. Se ha argumentado que su lenguaje es oscuro, sin embargo lo que dice es simple, pues reclama únicamente una actitud recta, y valiente; reclama no dejar de hacer cosas. Efectivamente se le ha acusado de escéptica, cuando lo más importante de la deconstrucción es su traducción como ética actitudinal que reclama coraje y no sometimiento ni razonamientos acomodaticios, por lo tanto es una filosofía propuesta que reclama nuestra acción, sin decirnos “esta es la verdad”.

Por ello, ahora debemos de recuperar uno de las preguntas principales, que articulan la ética de la (des)adecuación y que dan forma a su compromiso práctico: ¿cuál es el lugar de la democracia?

#### 6.2.1. ¿Cuál es el lugar de la democracia?: la ciudad.

En España, desde hace ya algunos años, y con fuerza desde la reforma de la ley, de 2 de Abril, Reguladora de las bases del régimen local (LRBRL), por la Ley de Medidas de Modernización del Gobierno Local, de 16 de Diciembre, ley 57/2003; el Estado ha ido cediendo y resituando a la baja sus capacidades de gobierno, ante el fortalecimiento simultáneo del ya mencionado eje territorios-globalidad, y dentro del marco que supone el segundo eje de descentralización después del autonómico. El fortalecimiento local se apoya en varios factores estructurales: el posfordismo, la fragmentación social, las nuevas relaciones de género, la propia revalorización de lo local como fuente de identidad, así como la indudable presencia del fenómeno ya presentado de las “nuevas subjetividades políticas”; el gobierno



reclama desde su reestructuración formal-sustancial una fundamentación de “capacidades legítimas”. De esta manera, y siguiendo a Ricard Gomá<sup>453</sup>, podemos hablar de politización de los espacios locales y la configuración en red de estos espacios –la decisión y el poder estructurados horizontalmente, y un gobierno definido de modo multinivel- (Bortzel). Un ejemplo claro de como esta nueva disposición democrática puede desarrollar un modelo deconstructivo de (des)adecuación puede observarse en “Los Planes Comunitarios de Ciudad” y en su conexión con “Las Redes de Solidaridad y las Políticas Locales de Cooperación al Desarrollo”. Los Planes Comunitarios en su conexión con los demás modelos de acción cívica –los ya mencionados, Planes estratégicos, Presupuestos Participativos, etc.-, sirven de proceso idóneo para la conexión de la acción política como constitución bidireccional de un proceso normativo; esto el criterio actitudinal se inserta en la propia acción sin suponer un criterio normativo rígido.

Los Planes estratégicos se definen a partir de cuatro criterios metodológicos: ¿quiénes son los protagonistas?, la definición de una agenda temática: ¿qué temas se van a trabajar?, una síntesis práctica entre ciudadanía compleja y administración pública; y un proceso de observación del propio proceso: asesoramiento de técnicos de acción comunitaria.

Estos criterios metodológicos, incorporan los presupuestos de acción inclusiva, al mismo tiempo que se convierten en un foro abierto a la contingencia de los acuerdos ciudadanos; operando paralelamente una deconstrucción activa de los “contextos originales de partida”, pudiéndose concretar en el terreno intranacional, como internacional, como veremos.

Esto puede corroborarse por la propia dinámica del proceso democrático inclusivo-deliberativo, a través de algunos de sus instrumentos:

En primer lugar nos encontraríamos con el “Diagnóstico comunitario”. Este proceso se desarrolla no como un trabajo académico sino que se perfila como el resultado de un proceso inclusivo de participación que implica a la propia comunidad como “sujeto” de ese diagnóstico, y no solo como objeto. Este proceso, podemos concluir que es una activación

---

453 Gomá R. y Brugué Q: “La dimensión local de la promoción económica: el marco conceptual”, en J. Brugué y R. Gomá (coords.), *Gobiernos locales y políticas públicas*, Barcelona, Ariel, 1998.

de los procesos (des)adecuadores a partir del desarrollo de prácticas combinatorias de la autonomía individual y colectivas, que bien podrían constituir la base para la configuración de nuevos imaginarios.

En segundo lugar, nos encontramos con las “Dimensiones discursivas” presentes en esta práctica inclusivo-deliberativa: Estos nuevos imaginarios no serían la estructura principal de la acción sino más bien el resultado mismo del proceso. Aunque es cierto, que el propio proceso puede ser leído como proceso ético-político de acción cívica. En este proceso confluirían diferentes dimensiones de acción: cultural, económica, educativa, lúdica, cooperativa, etc; cada una de las cuales podría ser desarrollada en un criterio de acción propio –Planes educativos de ciudad, Presupuestos participativos y Planes estratégicos, etc.- Pero en todos ellos podríamos considerar que se aborda una función discursiva que muestra y opera con presupuestos retóricos de acción, lo que constituiría no solo una práctica de hecho, sino que consolidaría una forma y una actitud de gestionar nuestra práctica social. Estos presupuestos serían: procesos informativos, consensuales, coordinatorios entre grupos, ONGs, profesionales, administración, etc. Esta dimensión discursiva sería implementada por diferentes mecanismos como: a) una comunicación global, transversal e integral, a diferencia de los tradicionales procesos de burocratización en segmentos; b) al mismo tiempo y para contrarrestar los procesos heterónomos que pudieran surgir en el proceso –condicionamiento de la opinión, pesimismo, localización homogénea de las opiniones, liderazgos demagógicos, etc.- se propulsarían mecanismos pedagógicos de la participación; todo esto proporcionaría y se insertaría en una realidad acorde a las metodologías participativas (talleres EASW –European Awareness Scenario Workshops-, formas deliberativas DAFOS –Deliberación, Fortaleza, Oportunidades y Amenazas- y como no a los procesos de investigación participativa IAP); c) con ello se posibilitaría una unidad entre las necesidades técnicas y sobre todo, la voluntad real de la ciudadanía.

En tercer lugar es necesario prestar atención a su “Arquitectura Organizativa” del proceso inclusivo-deliberativo: en cuanto a la arquitectura del desarrollo, solo apuntaremos que en los procesos actuales como puede ser el “Plan Comunitario de la Trinitat Nova en Barcelona”, estos procesos siempre se constituyen a partir de: a) Un “Equipo Comunitario”

que sirve de nexo entre diferentes grupos, informaciones e impulsos, de manera que se constituye en un nervio prioritario para la constitución de nuevas redes; b) al mismo tiempo el proceso, por su propio carácter articulador, precisa de una “Comisión de seguimiento político” que pueda servir como asesoramiento, pero también como instrumento que ligue la voluntad ciudadana a la realidad institucional, desarrollando la capacidad legitimatoria a partir de la inserción de la decisión pública; por supuesto también se necesitan c y d) Comisiones de seguimiento técnico y Comités técnicos que definan la viabilidad y rectitud de los procesos<sup>454</sup>.

Estos presupuestos atañen a lo que sería la acción intranacional, pero claro está que igualmente, y por la propia constitución de los procesos globales también pueden y deben, estructurarse como laboratorios de cosmopolitismo efectivo<sup>455</sup> si se insertan en redes de plurifederalismo. De este modo podríamos conectar realmente procesos de generación de hospitalidad al mismo tiempo que articular una sociedad ligada a una política que no abandona, sino que produce actitudes morales, no basadas en un concepto ético esencialista sino indecible. Se trata por lo tanto de impulsar estos procesos insertando las cláusulas deconstructivas en los debates y finalidades propuestas.

Un claro ejemplo de estos procesos lo podemos observar en la constitución, cada vez más frecuente, de mecanismos de “Cooperación descentralizada”. Estos mecanismos frente a los tradicionales de “Cooperación centralizada” –cooperación multilateral entre instituciones supraestatales y estados; o bien bilateral entre dos estados-; se definen por estar protagonizados por instituciones municipales o supramunicipales, en combinación con la sociedad civil organizada: ONGD’s, asociaciones, sindicatos, entidades, colectivos, comités,

---

454 En estos puntos seguimos los desarrollos de Blanco, Ismael y Rebollo, Oscar: “El Plan Comunitario y Social de la Trinitat Nova (Barcelona): un referente de la planificación participativa local” en Blanco, Ismael, y Gomña Ricard, *Gobiernos Locales y Redes Participativas*, Ariel, Barcelona, 2002

455 Con el término efectivo queremos recuperar la expresión “eficacia y resultados” acuñada por la Nueva Derecha de los años ochenta del pasado siglo. Sin embargo efectivo, en nuestro estudio, es usado como indicativo de pertinente. Es efectivo, porque se ocupa de vincular los mundos vitales de los diferentes pueblos, no desde presupuestos transcendentales sino desde el ejercicio vital de cada uno. Es un cosmopolitismo que se inserta en las prácticas diarias, políticas, culturales y de ocio. Es eficaz porque al mismo tiempo que es capaz de generar ámbitos de identificación que modulen nuevas hegemonías, es también capaz de desarrollar actitudes indecibles y responsables ligadas al ejercicio de la autonomía mediante el ejercicio del consentimiento.

pero también lo deben estar con la ciudadanía individual a través de las políticas de gestión y participación en su función pedagógica.

La cooperación descentralizada se fundamenta por su voluntad de participar en proyectos de desarrollo humano y sostenible de los pueblos, en los que la participación popular sea un elemento central; esto es, en la defensa y promoción de los derechos y las necesidades básicas de las poblaciones en el ámbito social, económico y cultural, a través de una gestión conjunta, nacida de las propias iniciativas del tejido social de, Sur.

Esta cooperación por lo tanto, no podría desarrollarse, ni ser concebida sin la participación de la sociedad civil, ya que la misma es parte imprescindible del proceso. De esta manera, se pone de relieve a la población organizada y la emplaza en la toma de decisiones, acercándola a las dificultades comunicativas, a través del diálogo y la acción conjunta. De ese modo, es la sociedad civil, y el propio ciudadano el que debe determinar sus estrategias y los que deciden las prioridades de su propio desarrollo, al serle transferida también a ellos dicha responsabilidad.

Esta configuración (presupuestos participativos, planes comunitarios, proyectos educativos de ciudad, ciudad en distrito asambleario siguiendo los modelos de Porto Alegre o Belo Horizonte etc.) supondría un proceso inverso al representado por la denominada “política del miedo” y por lo tanto actuaría como un método de regulación de las relaciones democráticas que bien orientado supondría un salto de la “hostilidad” a la “hospitalidad”.. Creemos que la ciudad se podría establecer como eje activo que formalizase una noción de “identidad proyecto cosmopolita”, frente a la resistencia, en la que se establecieran relaciones internacionales de producción (económica, cultural, social) y de resignificación política que pusieran freno a la “lógica del terrorismo”. Recordemos como Derrida en *El otro cabo*, nos decía mediante la fuerza de una axioma, “que lo propio de una cultura es no ser idéntico a sí mismo”, y en *Cosmopolitas*, al igual que en *Acabados*<sup>456</sup> se preguntaba por la posibilidad, de analizar el sueño sin traicionarlo; hablamos con Derrida del sueño de un cosmopolitismo democrático, que el mismo en *Cosmopolitas* formulaba y asentaba en la ciudad mediante una pregunta: “¿cómo seguir soñando con un estatuto original para la Ciudad, y después

---

456 Derrida, J: *Acabados. Kant, el judío, el alemán*, Trotta, Madrid, 2004

para “la ciudad refugio”, en la re-novación del derecho internacional al que aspiramos?... Ciudades independientes entre sí e independientes del Estado, eso sí aliadas según una nueva forma de solidaridad<sup>457</sup>”.

Para ello sería necesario una reformulación del realismo internacional, a través de la constitución de nuevos mercados ligados al beneficio pero recalibrando las cifras, costes y posibilidades a medio y corto plazo. El trabajo de las Cámaras de Comercio podría ser redefinido en sus funciones, siendo necesario hablar de un posible Neocolonialismo Ético Reconstructivo Positivo –entendemos las dificultades históricas de este término, “neolcolonialismo”- que partiría de la decisión e influencia conjunta que no necesariamente recíproca, y que buscaría un sistema de comercio justo entre ciudades, regiones y territorios, creando industria, infraestructuras y trabajo. De esta manera podríamos decir que estos mecanismos, podrían constituir un método ético de (des)adecuación y de dar contestación a un tipo de democracia que Oreskes en 1990 decía poseer un grado de “atomización, parálisis y trivialización” insostenibles. Debemos recuperar el lugar de la democracia, y creemos que existen medios políticos y sociales para expropiar su sentido acostumbrado: representación y Estado nación, así como para conjugar consenso, constructivismo y deconstrucción<sup>458</sup>. Esto podríamos entenderlo en la descripción que Ibáñez hace de estos métodos políticos: “este modo de proceder supone un salto cualitativo respecto a las democracias delegadas. Aúna lo individual y lo grupal, hace prevalecer quienes se representan sobre los representados y subordina la elección a la distinción; es decir, subordina la posibilidad de contestar a la capacidad de generar preguntas y formular propuestas<sup>459</sup>”. Ahora bien, para ello es necesario: replantear muchos de los criterios constitucionales que rigen las soberanías de los estados-nación, tanto occidentales como no occidentales. Al mismo tiempo que reformular, estas soberanías, en el marco de un criterio y extensión plurifederalista con carácter normativo. Detengámonos a ello.

---

457 Derrida, J: *Cosmopolitas*, ob.cit, págs. 8-10

458 “Inflexión semántica”: democracia por representación; pueblo por nación. Torres del Moral, A.: “Democracia y representación en los orígenes del estado constitucional”. *Rev. De Estudios Políticos*, 203, 1975, 145-208. Sentimos no poder desarrollar esta temática en su justa medida.

459 Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI.

### 6.3. Plurifederalismo: cosmopolitismo efectivo como práctica de (des)adecuación.

Un ejemplo claro de los malentendidos que se producen a la hora de posibilitar la (des)adecuación lo encontramos en los debates acerca de la posibilidad de revisión de las cartas constitucionales. De este modo en la redacción del “Voto particular que formula en Magistrado Excmo. Sr. Don Jorge Rodríguez-Zapata Pérez al recurso de anticonstitucionalidad núm. 7288-2006, interpuesto por la Comunidad Autónoma de Aragón contra la Lay Orgánica 5/1982, de Estatuto de Autonomía de la Comunidad Valenciana<sup>460</sup>”, partiendo de una negativa absoluta a esta posibilidad, y catalogando esta pretensión como una deconstrucción nihilista de la Carta Magna, podemos observar este tipo de lógica aferrada al esencialismo.

Zapata al efectuar una defensa de nuestra Constitución frente a lo que él entiende son principios disolutivos de nuestra unidad, igualdad y solidaridad, efectúa una crítica contra el principio dispositivo utilizado como un “*deus ex machina*”<sup>461</sup>. Según Zapata España es un Estado con un ordenamiento jurídico originario, su Constitución. Para él no compete a las autonomías ni a sus Estatutos el uso o reclamo de principios constitucionales, ni siquiera interponer recursos de anticonstitucionalidad. Considera que no se pueden declarar derechos subjetivos desde las competencias autonómicas, pues desencadenaría la denominada “guerra de autonomías”. Estos derechos y estas reclamaciones de anticonstitucionalidad deben de ser efectuadas por el Estado, sino se estaría produciendo lo que en la doctrina italiana es definido como *suplenza* de los órganos constitucionales. Será en esta línea en la que se introduce el término deconstrucción<sup>462</sup>.

---

460 <http://www.tribunalconstitucional.es/jurisprudencia/Stc2007/STC2007-247.html>

461 Zapata sostiene: “La sentencia reconoce en forma somera el principio de unidad (FJ 4.a) pero trae a un destacado primer plano (FFJJ 4.c, 5, 12, 15, et passim) el denominado –principio dispositivo– que le sirve para dar una lectura original del funcionamiento de nuestro Estado de las Autonomías”. Este principio procede de nuestra Segunda República. Se rechazó en ella la palabra –federalismo–, dada la experiencia republicana de 1873, y se acuñó el término –Estado integral– que vendría a consistir en una autonomía limitada parcialmente a dos o tres regiones de todo el territorio nacional quedando el resto exento de autonomía.

462 Cabe destacar su uso en las páginas 60, (igualando deconstrucción a un desmonta lotodo, a significado ignoto de nuestra constitución), en la 62. (deconstruir el artículo 147, 2 CE), en la 63 (en relación al la lectura del artículo 139.1 CE por parte del tribunal;...el ejemplo más claro de deconstrucción). En la misma línea, en la página 64 sobre el mismo artículo 139.1 CE y su lectura por parte del Tribunal en la Sentencia: “...A pesar de estos datos, la Sentencia, tras prolijas disquisiciones, niega el sentido literal del texto art. 139.1 CE, para luego demostrar que lo que en realidad debe de entenderse que dice es: cada español tendrá los mis-

Zapata argumenta, que esta deconstrucción del significado daña gravemente, en este momento, el principio de igualdad en el Estado social de derecho”. Zapata, observa preocupado la extensión y definición del articulado recogido en los Estatutos de Autonomía como “fuentes de derecho” y aún peor como “derechos subjetivos”.

Lo que nos encontramos en este ejemplo es un uso del término deconstrucción en el que simplemente se persigue equiparar la actuación de este tribunal con deconstrucción, traducido este término como destrucción, malversación, lectura interesada, tergiversación, etc. Se pretende catalogar y deslegitimar las lecturas efectuadas por el tribunal, o por intereses de Comunidades Autonomas, catalogándolos como deconstructivos. Se sostiene la idoneidad de un sistema de normas, como principio cohesionador, y se denuncia los peligros que supone esta deconstrucción del sentido correcto y verdadero de nuestra Constitución y su título VIII, que en palabras de Zapata “marca los límites y no debe leerse con laxitud”. Sin embargo, Zapata adultera el significado de la deconstrucción, que siempre opera en pro de la justicia y de la igualdad mediante un análisis de sus significados instituidos en ley o Carta Constituyente. Derrida no abogaría por una lectura en estos términos, en la que simplemente se persiguieran unos intereses particulares que diluyeran un bien mayor (no abogaría por un nacionalismo estatutario egoísta), pero tampoco comulgaría con una lectura integral de la Constitución como norma original (soberanismo constitucional)<sup>463</sup>.

Por ello, el uso de este término como descalificativo, usado para definir lo que el entiende como lecturas negativas y disolutivas de lo correcto, nos parece del todo desacertada, es más, solo se podría hacer si se desconoce la obra derridiana. Zapata, no se ciñe en ningún momento a la realidad de la obra derridiana, ni al significado operativo del término.

Una vez dicho esto, ha llegado la hora de presentar el último de los apartados involucrados en la constitución una práctica político-normativa, que parta de un criterio ético-político (des)adecuado. Como veremos, la deconstrucción podría sumarse a algunas

---

mos derechos en la Comunidad Autónoma en la que se encuentre en cada momento. Esto es lo que apunta el fundamento jurídico 14 al final de la Sentencia cuando reza: El art. 139.1 CE encuentra virtualidad en y proyección en el territorio de cada una de las Comunidades Autónomas.

463 Zapata en la página 62 definirá a España como Estado articulado por un ordenamiento jurídico original.



lecturas federalistas plurinacionales, pero impondría cláusulas de acción propias. Para comprender mejor esto deberemos tener en cuenta las diferencias respecto a la teoría de la hegemonía de Laclau. Los dos estarían de acuerdo con políticas no hegemónicas, democráticas y flexibles, y los dos podrían ser suscritos a las nuevas lecturas democráticas inclusivas, y neofederalistas normativas. Sin embargo, solo la deconstrucción opera una lectura normativa plena, apostando por una práctica política, dando cláusulas de acción (que se derivan de la descripción misma de la democracia y justicia en su obra) y apostando claramente por un compromiso con la justicia.

Nosotros sostenemos que es imposible articular un sistema político satisfactorio sin un compromiso ético, es imposible de principio. Sería como creer que las políticas de la Nueva Derecha no describen un tipo de sociedad y por lo tanto no comportan un tipo de valores; otro ejemplo clarísimo serían las estrategias neopatrióticas que han generado toda una contra-narrativa<sup>464</sup> panóptica asentada en un mito fundacional que encuentra su expresión y unidad en los atentados del 11S en USA. A la vez, que articula un cálculo de pertenencia fraternalista<sup>465</sup>, como definitorio en la demarcación de la soberanía y su conjunto social. Sin olvidarnos de la eugenesia civilizatoria propuesta por la política de ejes en el gobierno de G.W. Bush.

Frente a ello, la deconstrucción a partir de su compromiso ético-político se sumará a las lecturas democráticas que no presenten cálculos de pertenencia fraternalista, sino que definan su unidad a partir de la igualdad y la diferencia; por lo tanto a partir de un compromiso normativo claro. Y por supuesto, reconocer la libertad, la igualdad y la diversidad, no aporta una definición del deber ser, pero sí parte de un compromiso actitudinal con la tolerancia como presupuesto político pero también ético.

Por ello, Derrida podría sumarse a las lecturas del federalismo plurinacional, tanto desde un punto de vista interno (relaciones intranacionales) como externo (relaciones internacionales). Lo intentaremos presentar esquemáticamente sirviéndonos del artículo

---

464 A. Etzioni, F. Fukuyama, S. Huntington

465 Se radicalizan las políticas de pertenencia, conmigo o contra mí; los diferentes y los iguales. La política parece querer alimentarse en esta época mediante un régimen de exclusión.



“Federalismo Plurinacional: una teoría política normativa” de Ramón Máiz<sup>466</sup>.

En este estudio se abordan las nuevas estrategias a la hora de elaborar un estudio comprensivo del federalismo y su puesta en práctica. De la mano de numerosos autores, Máiz nos presenta la necesidad de conectar las *lecturas positivas* con las *lecturas normativas*. Es decir, las lecturas que parten de los datos empíricos y concretos de un territorio (estructura de incentivos), con los principios que deben de regular nuestra convivencia. De aquí se desprende la necesidad de conectar autonomía y solidaridad<sup>467</sup>; lo que estaría en la base del voto presentado por Zapata, solo que Zapata articula una lectura de la solidaridad cerrada en su definición constitucional y no abierta a un proceso de deliberación no representativa.

Frente a las lecturas centristas e incluso organicistas, Máiz partirá de las tradiciones madisoniana del federalismo nacional, y althusiana del federalismo plurinacional-, como la que parece desprenderse del voto particular de Rodríguez-Zapata, defenderá una lectura plurinacional como fundamento de un nuevo sentido nacional, y de lo que el denomina como un nuevo *patriotismo cívico*. Sirviéndose para ello de los nuevos mecanismos de ordenamiento y participación, esto es los nuevos mecanismos de gobernanza<sup>468</sup>.

Frente a las tradiciones contractualistas contemporáneas (Rawls), se apostará por la coordinación de esferas y territorios para la producción discursiva de nuestra realidad. Un pacto o contrato no posibilitaría una sostenibilidad estable de nuestras federaciones, pues se basaría en incentivos selectivos externos, mientras que un federalismo coordinativo podría garantizar la unidad diversa ya que los acuerdos se generan de modo endógeno a través de la deliberación inclusiva; esto se podría aproximar a lo que en Derrida significa por venir, y responsabilidad indecible<sup>469</sup>.

---

466 Máiz, R.: “Federalismo plurinacional: una teoría política normativa”, en Revista d’Estudis Autònomicos y federals. IEA: Barcelona, 2006, 3, pp.43-85

467 Hueglin, Th. & Fenna, A. (2006) *Comparative Federalism: A Systematic Inquiry* Broadview: Peterborough  
Beramendi, P. (2003) *Decentralization and Income Inequality* Madrid: CEACS

468 Hooghe, L. y Marks, G. (2003) “Unravelling the Central State, but How?. Types of Multi-level Governance” *American Political Science Review* 97(2): 233-243

469 El núcleo teórico-normativo del federalismo consiste en: 1) reemplazar la idea de un poder soberano único, mediante un sistema de gobierno multicéntrico de autogobierno compartido; 2) sustituir la idea de agente externo sancionador por un diseño institucional de incentivos de auto-refuerzo; 3) abandonar la

Estas lecturas articularían una lectura de la democracia y del proceso político, que podría ser suscrita tanto por Derrida como por Laclau, pero solo en la lectura de Derrida se reflejan las necesidades de los nuevos mecanismos positivo-normativos. La democracia en Derrida está ligada a una experiencia de la justicia por venir, es decir, a una indecibilidad que exige un ejercicio de la responsabilidad frente a las lecturas organicistas o totalitarias. Del mismo modo, la federación no se considera como una distribución definitiva de autoridad entre distintos niveles de gobierno, sino como un proceso abierto mediante el que las competencias y los poderes son distribuidos y redistribuidos. Para ello, el federalismo plurinacional se desmarca de las agendas estratégicas y reproductivas del liberalismo rawlsiano. Frente al consenso superpuesto, se propondrá la deliberación inclusiva; aquel, a) reduce la agenda del espacio público, b) se formula como un proceso ideal de razonamiento que impone estándares hiperracionalistas y, c) se diseña dando por sentado la coincidencia entre las fronteras políticas y culturales, esto es mediante la asunción acrítica del Estado-nación. Por el contrario, la deliberación es vista como mecanismo que somete a discusión pública, la tradición y prejuicios de partida, constituyendo un mecanismo crítico, un desarrollo de la autonomía y de la capacidad de juicio. Esto es lo que Habermas denomina “conexión interna y conceptual” entre derechos y democracia. De este modo el *federalismo deliberativo* aspira a la construcción de una comunidad plural y superpuesta de comunidades interiores, esto es a un “patriotismo cívico” que en nada se asemeja a las críticas expuestas por Zapata, desde ese supuesto “orden original: constitucional”.

En conclusión, la lectura derridiana podría encontrar acomodo en las nuevas lecturas democrático inclusivas y federalistas plurinacionales, que parten de un compromiso claro con las sociedades de partida pero articulan una lectura normativa clara con la igualdad, la diversidad y la justicia; permitiendo a su vez un debate acerca del significado de estos conceptos mediante la deliberación. No debemos olvidar que estas lecturas parten de un compromiso claro con las vertientes republicanas, por lo tanto poseen un compromiso

---

idea de contrato cerrado que establece la división nítida y estática de competencias (*dual federalism*) para asumir que la distribución competencial es compleja, constestada y renegociada entre las partes.

ético importante con la función del ciudadano, su consentimiento y de la sociedad. Derrida además aportaría un modelo de comprensión política del que se desprende un componente actitudinal que garantizaría la comprensión de los procesos políticos descritos por la teoría plurinacional, de modo crítico y reflexivo.

Al mismo tiempo, queremos observar en estas teorías una posibilidad para lo que Derrida denominó “Nueva Internacional”; esto es un movimiento de personas no adscritas ni identificadas con un sentido orgánico de nación, críticas con los modelos imperantes y no asimilables por un proceso tradicional de constitución de la hegemonía.

Máiz señala que para sobrevivir, los sistemas federales han de ser “self-inforcing”<sup>470</sup> o “self-sustainable”<sup>471</sup>; es decir que se necesitan instituciones con función de autorrefuerzo, que proporcionen incentivos para atenerse a las reglas del juego. Aquí también estaría contemplada la crítica de Zapata a los procesos estatutarios actuales en España. A lo que se está haciendo mención es 1) a cómo evitar que el gobierno central destruya el federalismo mediante la erosión del autogobierno, y 2) cómo evitar a su vez que los estados federados socaven la federación mediante deslealtad, oportunismo y no cooperación en el gobierno compartido.

Estomismo tendría sentido para la configuración actual de las relaciones internacionales inmersas en un sistema de hostilidad sin precedentes desde la II Guerra Mundial. Como sostuvo Derrida en la entrevista conjunta con Habermas, es necesario transformar y abordar las estructuras carenciales de las instituciones internacionales actuales, al mismo tiempo que se requiere una reflexión acerca de su génesis y de los principios que las rigen.

La política sin una normatividad<sup>472</sup>, sin sinceridad y juicio, como la razón, puede producir monstruos. En un contexto actual repleto de incógnitas e inmerso en una crisis orgánica (economía, cultura, sociedad) es necesaria una actividad política no reproductora.

---

470 Figueiredo, J. y B. Weingast (1998) “Self-inforcing federalism: Solving The two Fundamental Dilemmas” Paper PEEI Conference, Minneapolis; *Journal of Law and Economic Organization* 21: 103-105

471 Filipov, M. Ordeshook, P. Shvetsova, O. (2004) *Designing Federalism* Cambridge: CUP  
Friedrich, C.J (1968) *Trends of federalism in Theory and Practice* New York: Praeger

472 Quereamos señalar aquí el estudio de Ródenas, P.: “La sociedad informacional del espectáculo: una aproximación poliética”, en *Revista de la Universidad de la Laguna*, vol. 7, (2000), pags. 13-38.

Es el momento de apostar y llevar a cabo nuevas ideas que trasciendan nuestros localismos y miedos, desde un compromiso claro con nuestra existencia finita y abierta.

De momento, es ¿solo? “gestión local”, que busca operatividad y legitimidad, pero cabe convertirlo en un modo de vida, un medio Tecnológico de habitabilidad, hospitalidad, eficiente y productivo. Y es que “quizá” como decía Hölderlin: “allí donde está el peligro, allí crece también lo que salva”.

## **CONCLUSIONES**



Como indica el título de nuestra tesis, lo que hemos perseguido en nuestra exposición es la corroboración de una posibilidad, la posibilidad de la democracia como un medio transformador en si mismo. Esta búsqueda ha requerido profundizar en los orígenes de la política democrática intentando con ello discernir entre aquellos aspectos que se muestran “constitutivos” y aquellos que señalan su “contingencia” y en los cuales encontramos, en nuestra lectura, una posibilidad transformadora.

Para ello hemos tratado de establecer un método de análisis mediante el cual poder comprender la significación y origen de fenómeno democrático, fenómeno al que hemos accedido mediante la combinación de disciplinas y perspectivas teóricas en muchos casos contrapuestas, pero mediante las cuales hemos corroborado la complejidad democrática y ante todo hemos contrastado la necesidad y la posibilidad misma de la democracia para una sociedad que demanda nuevos horizontes sociales, políticos y económicos.

Ya desde las primeras páginas del presente estudio apuntamos a la necesidad de profundizar en este concepto y modelo político –la democracia-. Pero fue esta misma necesidad la que planteó un problema, ¿cómo comprender la democracia? ¿desde dónde? Nuestro estudio partía de una preocupación personal por el rumbo de nuestra sociedad, pero ante todo por la falta de un mecanismo donde estas mismas preocupaciones pudieran ser debatidas y ejercidas activamente; en definitiva la necesidad de plantear una posibilidad, un instrumento que ayude a situar y comprender nuestra realidad para así configurar una alternativa.

Al mismo tiempo, nos encontramos con graves dificultades al establecer un análisis político que se adentrara en los orígenes y características democráticas. Por un lado queríamos prescindir de las tradiciones estructuradas a partir de grandes conceptos asumidos, o simplemente de aquellas lecturas programáticas o funcionalistas de la democracia que parecen asumir el modelo vigente, sirviendo de cimiento para la consolidación de lo ya existente.

Por ello, nuestro estudio encontró una buena plataforma en los estudios retóricos de la política. Fuera de las perspectivas historicistas y contextualistas, que podrían derivar

en un escepticismo político, la descripción retórica nos abre a una nueva perspectiva de análisis y comprensión que no prescinde de la búsqueda de una alternativa. Lo político y sus concreciones históricas son insertados en la dinámica significativa de grupos y del lenguaje; de esta manera los grandes conceptos y las grandes verdades de la democracia son establecidas dentro de estas perspectivas de modo contingente, definiéndose estas operaciones de significación y dotación de sentido como hegemonizaciones de un vacío constitutivo.

Este carácter retórico, que hemos desarrollado de la mano de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Jacques Derrida, sin embargo, también lo hemos podido observar en la propia constitución del paradigma liberal de la mano de Hobbes, pero también de Madison y en la actualidad de neoliberalismo de Hayek y Nozick o de las políticas dicotómicas de George W. Bush –y también en la génesis misma del fenómeno Obama-, solo que en estos últimos la retoricidad y sus mitos fundacionales eran elevados a verdad y dogma, que posteriormente se ofrecía para ser asumido por la ciudadanía.

Este hecho, nos obligó a profundizar en la categoría de ciudadano y su ejercicio de voluntad a través del consentimiento; identificando a este desafío como uno de los puntos centrales en nuestro estudio. En primer lugar, el ejercicio del consentimiento nos pareció problemático por los mecanismos representativos que lo articulan. Como hemos señalado, este mecanismo propició a lo largo de la historia grandes adquisiciones como la génesis de los derechos políticos y civiles, pero también se encuentra en la génesis clara de una sociedad decimonónica dicotomizada por las clases, sociedad que se infiltra prácticamente hasta nuestro días tanto en las relaciones internacionales como en la asunción de una tradición que no ha sido aclarada. Nuestra investigación nos ha adentrado en la constitución de un paradigma asumido como plataforma idónea para el ejercicio y promoción de la libertad, de la economía, de la cultura y de la sociedad en general pero que sin embargo, como hemos señalado, debe ser clarificado pues se muestra como generador de no pocas tensiones y frustraciones sociales, tanto grupales como individuales tal y como hemos desarrollado en el capítulo cuatro.

La idoneidad de la representación como método que otorga legitimidad y voz a la diversidad existente en una sociedad ha sido puesta en tela de juicio en no pocas ocasiones,



desde las primeras posturas republicanas con Rousseau, pasando por las denuncias de manipulación y estafa por parte del socialismo y clase obrera, hasta a los estudios y movimientos feministas que arrojaron luz sobre el ejercicio democrático patriarcalista, ejercicio cuyas reglas habían sido impuestas por y para el interés de los hombres tal y como demuestran gran parte de los estudios feministas que hemos podido seguir en el capítulo tres. Sin embargo esta idoneidad, ha sufrido en los últimos años una crisis sin comparación alguna. La sociedad inmersa en procesos desedimentadores provenientes de un economía globalizada, y de un sistema de comunicaciones e información global, se encuentra desposeída de su voluntad, de su capacidad de decir si o no ante el rumbo de los acontecimientos, al mismo tiempo que observa a la política representada en el parlamento como ineficaz y ante todo como una política que en nada refleja sus intereses y preocupaciones.

Este proceso global acentúa la necesidad de replantear la lógica operativa de los sistemas políticos, sobre todo de la categoría de legitimidad. En nuestro estudio la legitimidad política es insertada en una reflexión acerca de su significado y articulación a través del ejercicio del consentimiento y su función. Es este punto, la pregunta acerca de las posibilidades del consentimiento como medio transformador social, el que nos adentró en el capítulo cinco en la reflexión desarrollada por Derrida, Habermas, Mouffe y Laclau. En la combinación y síntesis de sus teorías encontramos una visión acertada del estado actual de la problemática democrática, pero también de sus posibilidades inherentes.

Pero en esta articulación compleja de diferentes perspectivas, hemos puesto de manifiesto diversas necesidades. En primer lugar, el consentimiento es descrito en nuestra tesis como un ejercicio de voluntad política no ajeno a una práctica normativa. Fuera de las lecturas comprensivas y esencialistas del fenómeno normativo, nosotros hemos preferido instalarlo en la propia dinámica interna de los procesos significativos que operan en la consolidación de una práctica política. De este modo nos sumamos a la oferta descriptiva del paradigma analítico-retórico presentado en el marco de la teoría de la hegemonía propuesto por Mouffe y Laclau, como medio de explicitar esta vinculación entre combinación de voluntades y su compromiso normativo; aunque nuestras conclusiones difieren de las de los

autores postmarxistas.

Los procesos hegemónicos postulan una explicación coherente de la adquisición de significado y sentido político y su asunción como paradigma hegemónico social. La constitución de grupos, su consolidación a través de procesos de asignación significativa –creación de sentido–, el consiguiente mecanismo de identificación, así como las posibilidades articuladoras de combinar estos mecanismos de modos diversos, nos presentan la democracia de un modo diferente. Ahora vemos que la posibilidad es una categoría inherente al fenómeno democrático, ya que su lógica es combinatoria, es contingente y por lo tanto su sentido no es manifiesto, sino que podría ser definido como un ejercicio narrativo en el que formulamos pequeñas acotaciones de sentido mediante las que creamos metáforas que hegemonizan ese espacio vacío e indecible que es la política. Este tipo de descripción permite atacar las lecturas dogmáticas de la democracia así como propulsar aquellas posturas que defiendan procesos de resignificación política. Sin embargo, los autores de la hegemonía se niegan a otorgar protagonismo a la posibilidad de un sentido normativo que se derivara de la propia contingencia del proceso político.

Es este punto en el que nuestras posturas se separan. Efectivamente, nosotros estamos de acuerdo con la desconfianza de estos pensadores ante aquellas posturas que tienden a significar la realidad política y a naturalizar una descripción particular, pero creemos que la propia descripción contingente y la asunción de la finitud como origen mismo de cualquier significado nos instalan en el ámbito de lo que Derrida denomina indecibilidad, y que como hemos visto es el compromiso mismo con la responsabilidad. La lógica de la indecibilidad, formula la diferencia como la esencia misma de la identidad, lo que podríamos traducir a términos políticos como el hecho de que la estructura contingente de la política, y de lo político, se podrían presentar como las categorías que debieran de regir, y ser respetadas, en el transcurso del ejercicio democrático. Este tipo de actitud, que parte de la comprensión contingente para consolidar una práctica normativa de la democracia no daña en nada la apertura radical que la define, sino que se ciñe a ella reclamando su protección.

Esta misma asunción normativa, nos instaló en la necesidad imperiosa de desentrañar

y comprender los presupuestos que rigen las nociones constitutivas de la democracia, conceptos como soberanía, ciudadano, o ley. En la lectura que hemos realizado siguiendo a Derrida, observamos como estos conceptos se asentaban en lógicas grupales excluyentes que definían la pertenencia fraterna como el cálculo eugenético que otorga la ciudadanía, por lo que las relaciones políticas siempre eran insertadas en la lógica del amigo-enemigo, perfilando una realidad hostil.

Pero la aportación derridiana a nuestra investigación sobre el consentimiento como medio de presentar una alternativa democrática, no se ha ceñido únicamente a desentrañar las anomalías existentes en la consolidación de un grupo, del ¿quién? consiente, y las derivaciones conflictivas que estos procesos podrían provocar. La reflexión de la deconstrucción nos sirve como medio de comprender las causas del malestar actual descrito en el capítulo cuatro, ya que Derrida se ocupa de desarrollar una reflexión acerca de nuestra herencia y su impronta en la situación actual en la que nos encontramos posicionados. Pero lo más importante es que nosotros ubicamos en esta teoría una reflexión acerca del ¿qué? significa el consentimiento y por ende la democracia como práctica y ejercicio.

El consentimiento para Derrida, debe realizarse como un ejercicio permanente de reflexión, de crítica, como indecibilidad misma, ya que en el consentimiento encontramos la posición más cercana a la justicia y su realización. Es por ello, que la presentación del consentimiento no es ajena a las posiciones normativas y no comprensivas, observando en la obra derridiana como el ¿quién? y el ¿qué? se insertan y combinan en el momento mismo de la decisión.

Nuestras diferencias con la teoría de la hegemonía se hacen evidentes en este punto. Hemos defendido, que la hegemonía como descripción de la política acentuaría procesos positivos de resignificación pero que al mismo tiempo podría reforzar los mecanismos heterónomos de identificación, instaurando de por sí cualquier tipo de política y no profundizando finalmente en el desarrollo democrático. Hemos defendido frente a esto último, la necesidad de potenciar el ámbito de la autonomía, que no de un cognitivismo apolíneo, sino de un ejercicio del consentimiento de modo activo. Es por ello que decidimos

establecer un diálogo entre Habermas y Derrida, ya que entendemos que solo insertando la reflexión deconstructiva en el marco racionalista representado por la obra habermasiana y asumido mayoritariamente por las políticas democráticas, podríamos asumir un nuevo proyecto social y político.

Esta combinación se nos muestra posible debido a los puntos comunes que hemos podido establecer entre ambos: una preocupación por la herencia de nuestras tradiciones y por el rumbo socio-político de nuestras sociedades; un compromiso con la normatividad ético-política a partir de un principio no regulativo que se adecua a una noción compleja como “utopía”, tanto en el alemán como en el franco argelino. Vinculación en la que el “principio de discurso” en Habermas, presenta una estructura consensual en la que la universalidad es significada a partir de contextos falibles y contingentes, lo que nos ha permitido observar un compromiso común con la finitud y contingencia. Lo universal y su posibilidad de verdad, queda vinculada a lo que Derrida denomina indecibilidad, siendo lo finito la condición transcendental de lo transcendental, por ello el consenso se presenta como una estructura de adecuación contingente a la hora de establecer principios de acción que nos ayuden a conducir nuestras vidas de acuerdo a una pregunta, ¿qué hacer? El consenso, introduce la diferencia a través de un proceso triádico en el que la identidad de los sujetos es expuesta a la reciprocidad, reversibilidad, esto es abierta a un exterior que se muestra constitutivo en estos procesos, al mismo tiempo que la universalidad es descentralizada del esencialismo apolíneo. El consenso, muestra una profundidad mayor que el mero engranaje hermenéutico, siendo desde nuestro punto de vista una posibilidad de articular la indecibilidad de modo eficaz, permitiendo introducir la decisión en un marco indecidible pero estableciendo la contingencia y la falibilidad como condiciones inherentes a lo político y a lo ético, y a las decisiones tomadas en estos campos. Siguiendo esta lógica, la universalidad en estos dos autores se muestra como un principio de responsabilidad, y lo que denominamos principio de responsabilidad se inserta en los dos autores en lo que podría definirse como matriz agnóstica moral. Tanto la ética comunicativa como el principio de indecibilidad derridiano, no pueden ser atacadas de comprensivas moralizantes, ya que se presentan como lecturas

no substantivas de la moral, por lo que articulan un deber ser como ejercicio de apertura y comunicación, pero no presentan un listado de significados y normas a seguir. De este modo la deconstrucción presenta un componente actitudinal que encuentra expresión formal en la lógica consensual.

Será ese componente actitudinal, el que hemos defendido debe ser explotado y desarrollado, lo que nos ha acercado a la cuestión de ¿dónde? promocionar esta actitud y su práctica, apostando para ello por la ciudad y denominando a su ejercicio ética de la (des) adecuación. Una ciudad insertada en una red amplia de relaciones que sirven de síntesis progresiva a las relaciones globales, y a las prácticas significativas que con fuerza delimitan cada vez más nuestros valores tradicionales, y los códigos con los que hasta ahora nos sentíamos familiarizados; pero observando esta situación de declive tradicionalista como una oportunidad. Por ello, hemos insertado la propuesta mixta derivada de la combinación de las teorías derridiana, habermasiana y postmarxista, en la descripción plurifederalista e inclusiva, presente en muchas de las nuevas lógicas democráticas desarrolladas en el ámbito local.

Por ello, la democracia es reinterpretada en nuestra investigación como un medio abierto, pero un medio que debe constituir nuevos significados a partir de su inserción en una geografía rugosa, interconectada y multinivel. La realidad individual se constituye a partir de la heteronomía social de partida, y la democracia debe ser uno de los instrumentos básicos de adquisición de autonomía, pero esta autonomía solo puede desarrollarse como acción en el ejercicio democrático. Ejercicio presente en la cercanía de una asamblea vecinal, pero ejercicio vinculado a una realidad nacional y global. Y es que la globalización y su estructura en red imponen una necesidad; la capacidad de establecer mecanismos que posibiliten un control y un replanteamiento de estado de las cosas. Para ello, mantenemos que la participación, y su reinterpretación inclusiva deben ser los medios que operen esta transformación, conectando los planos local, nacional e internacional, fuere del mero cálculo propuesto por las lógicas del realismo político internacional.

Debemos posibilitar una sociedad con capacidad normativa, que no doctrinaria, y esa capacidad radica en el convencimiento propio de esa necesidad. Para esta exigencia

hemos propuesto una actitud, una ética desedimentadora que se desarrolla en el ejercicio democrático de una sociedad global. Solo de este modo podríamos establecer un panorama cosmopolita efectivo y coherente con los problemas reales y con las soluciones necesarias.

En esta última parte de la tesis, capítulo seis, encontramos un desafío intelectual y práctico. ¿Cómo establecer esta democracia?, ¿cómo potenciar la autonomía y dirigirla a la toma de decisiones?, ¿cómo hacer ver la pertinencia de esta tarea y de la actitud necesaria para ello? Hemos contestado parcialmente a estas cuestiones, y es que esta tarea nos plantea una labor futura en la que pretendemos seguir investigando.

Hemos presentado una tesis: la necesidad y posibilidad de resignificar la democracia; y esto nos ha conducido a una conclusión: existen medios que lo hagan posible y, para ello, el compromiso y responsabilidad individual-colectiva son imprescindibles, pues en ellos se encuentra la capacidad de constituir una nueva metáfora socio-política. Claro está, que al llegar a esta conclusión uno recuerda la sentencia del Príncipe de Messina, protagonista del *Gatopardo* de Giuseppe de Lampedusa: *“es necesario que todo cambie para que todo siga igual”*. Es esta afirmación, la que a pesar de su certeza, nos impulsa a mantener nuestra posición y compromiso con una posibilidad, si cabe diferente y tal vez mejor. De todas maneras lo que hemos defendido es fruto de nuestra reflexión, pero al mismo tiempo nos pertenece, pues:

*“Lo que dije no es “aquello que pienso”, sino lo que con frecuencia me pregunto si no podría pensarse.”*

*Foucault, M: Microfísica do poder, pág. 174.*

## **BIBLIOGRAFÍA**





## **1. Obras de Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau y Chantal**

### **Mouffe.**

#### ***Jacques Derrida*<sup>473</sup>:**

Derrida, J (1967): *De la gramatología*. Trad. O. del Barco & C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

Derrida, J (1967): *La voz y el fenómeno*, Trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pretextos, 1985.

Derrida, J (1972): *Márgenes de la filosofía*, Trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1988.

Derrida, J (1967): *La escritura y la diferencia*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.

Derrida, J.(1987): *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Trad. M. Arranz, Valencia, Pretextos, 1989.

Derrida, J (1988): *Memorias – para Paul de Man*. Trad. C.Gardini. Barcelona, Gedisa, 1989.

Derrida, J. (1991): *El otro cabo –La democracia para otro día*, Trad. P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992.

Derrida, J.: *El Ojo Mocho*. *Revista de Crítica Cultural* 5, Buenos Aires, Primavera 1994

Derrida, J (1993): *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. De Peretti. Madrid, Trotta, 1995

Derrida, J (1991): *Donar el tiempo. La moneda falsa*, Trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995

Derrida, J (1997): *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Trad. J.Mateo Ballorca. Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.

Derrida, J. (1994): *Fuerza de ley*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997

Derrida, J. (1996): *Resistencias del psicoanálisis*, Trad. J. Paitigorsky. Paidós, Barcelona, 1997.

Derrida, J. (1995): *Mal de archivo*, Trad. Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

Derrida, J (1994): *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Edt. Trotta, Madrid, 1998.

---

473 Entre paréntesis figura la primera edición en francés.

- Derrida, J. (1996): *Ecografías de la televisión*, Trad. Horacio Pons, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- Derrida, J: *No escribo sin luz artificial*. Trad. Rosario Ibáñez y María José Pozo. Cuatro (Siglo XXI), Madrid, 1999.
- Derrida J. y Élisabeth Roudinesco: *...y mañana que...*, Trad. Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- Derrida, J. (2003): *Canallas*, Trad. Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005

Estudios sobre J. Derrida<sup>474</sup>:

- Accame, L.: *La deconstruzione e il testo*. Firenze, Sansoni, 1976.
- Culler, Jonathan: *Sobre la deconstrucción: Teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1984.
- Staten, H., *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Gasché, R: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy Reflection*, Cambrigde, Mass., Harvard University Press, 1986.
- Dews, Peter: *Logics of Desintegration*, Verso, London, 1987.
- De Peretti, C.: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- MacCarthy, Thomas: “The Politics of the Ineffable: Derrida’s Deconstructionism”, in the *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, Nos. 1-2, (1989-90), nº. 64 de Man, P: “Retórica de la ceguera: Derrida lector de Rousseau” en Manuel Asensi, *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco, 1990.
- Cornell, D: *The Philosophy of the limit*, Routledge, London, 1990.
- Evans, J. C.: *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Univ. of Minnesota Press, 1991.
- Critchley, S: *The Ethics of Deconstruction*, Blackwell, Oxford, 1992.
- Wolin, Richard: *The Terms of Cultural Cristicism*, Columbia University Press: New York, 1992.
- Rorty Richard: “Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad”, en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Johnson, Ch.: *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge Univ. Press, 1993.

---

<sup>474</sup> Presentamos estos estudios en orden cronológico ya que en ellos se abordan por etapas las diferentes preocupaciones que Derrida desarrolló en sus obras.

- Beardsworth, R., *Derrida & the Political*, Routledge, London, 1996.
- de Man P., “El concepto de ironía”: *Eotopías*, nº 141, 1996.
- Derrida, Laclau E., Critchley S., Mouffe: *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, New York, 1996.
- Morag Patrick : *Derrida, Responsibility and Politics*, Ashgate Publishing Ltd, Gower House, England, 1997.
- Critchley, Simon: *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida and Contemporary French Thought*, Londres, Verso, 1999.
- Crespo Perona, Miguel Ángel: “¿Un sujeto desmembrado y ético-políticamente responsable? (sobre Ética, política y subjetividad, de Simon Gritchley)” en *Daimon*, nº19, (1999), págs. 165-170.
- López Serrano, Francisco: “La deconstrucción del derecho. A propósito de *Fuerza de ley* de Jacques Derrida”, *Daimon*, nº 19, (1999), págs.171-184.
- Critchley, Simon: “Remarks on Derrida and Habermas”, de en *Constellations*, Vol. 2, nº4, (2000).
- J. Butler, E. Laclau y S. Zizek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary dialogues on the left*, Verso, London, 2000.
- Rorty, R: “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Balibar, Etienne: ‘Possessive Individualism’ Reversed: From Locke to Derrida *Constellations* 9 (3), (2002), págs. 299–317 .
- Ravelo Cabrera, Paul: “Marx. Derrida. El gesto político y la supercapitalización mundial”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, Diciembre (2002), págs.77-85
- Bello Reguera, Gabriel: “Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad”, (Universidad de La Laguna), *Isegoría*/29, (2003).
- Herrero, Montserrat: “Legitimidad política y participación” en *Anuario Filosófico XXXVI*/1, (2003), págs. 111-134
- Borradori, Giovanna: *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, Taurus, Madrid, 2003.
- Chaparro Amaya, Adolfo: “Las formas paradójicas del juicio en la filosofía política posmoderna”, *Daimon*, 31, (2004), págs. 147-167.
- De Peretti, C: “Herencias de Derrida” en *Isegoría*, vol. 32, (2005), págs.119-134
- López Santamaría, Justino: “La estrategia de la deconstrucción. In memoriam de J. Derrida” en *Estudios Filosóficos*, Mayo-Agosto (2005), pp. 357-362

- Ferraris, M.: *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006
- Vidarte, Francisco: *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia, Tirant lo Blanc. 2006.
- Arribas, Sonia., “Deconstruction as Critique of ideology: Paul de Man’s Reading The Critique of Judgment”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI, 2006
- Thomassen, Lasse: *The Derrida-Habermas reader*, Edinburgh University Press, 2006.
- Vázquez Fernández, A.: “Contextos y pretextos de una ciudad democrático tecnoderridiana”, en Servicio de publicaciones de la Universitat de les Illes Balears, en 43 Congreso de Jóvenes Filósofos: Filosofía y Tecnología (s), Ref: Filotech2006, Actas del 43 Congreso de Filósofos Jóvenes. Palma de Mallorca del 26 al 28 de Abril de 2006- DL: PM-256-2006 ISBN: 84- 7632-978-4.
- Vázquez Fernández, A: “O movimento da diferença: a ética da (des)adecuación” en “XXIV Semana Galega de Filosofía” celebrada en Pontevedra del 9 al 13 de Abril de (2007).
- Vázquez Fernández, A: “Otras voces, otros ámbitos”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº29: *La utopía en la estela del pensamiento político*. Julio (2007), ISSN: 1132-9432, Págs. 201-210.
- Vázquez Fernández, A.: “Ética de la (des)adecuación y democracia”, en *Revista Agora : papeles de filosofía*, Vol. 26, n. 2 (2007) ; págs. 115-128.
- Vázquez Fernández, A.: “Realismo, hegemonía y (des)adecuación: paradigmas constructivos de un interpersonalismo cosmopolita efectivo.”, en XVI Semana de Ética y Filosofía Política: “Presente, Pasado Y Futuro de la Democracia”; en Biblioteca Saavedra Fajardo: [saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/.../001/S001-071.pdf](http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/.../001/S001-071.pdf), págs. 581-592.
- Vázquez Fernández, A.: “Reformulaciones retóricas del realismo internacional”, en *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 8, núm. 2, págs. 115-130, (2009).

### **Jürgen Habermas**

- Habermas, J (1968): *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez, J.F. Ivars y L. Martín Santos, Madrid, Taurus, 1982
- Habermas, J (1968): *Ciencia y técnica como ideología*, trad. M. Jiménez, Madrid, Tecnos 1984.
- Habermas, J (1973): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. J.Etcheverry, Madrid, Cátedra, 1999.

- Habermas, J (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Taurus, Madrid 1985.
- Habermas, J (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo, Ediciones península, Barcelona, 1985
- Habermas, J (1981): *Teoría de la acción comunicativa*, Trad. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, J: «Cuestiones y contracuestiones», en BERNSTEIN, Richard J.: *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988. .
- Habermas, J (1984): *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y Estudios previos*”, Cátedra, Madrid, 1989.
- Habermas, J (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989
- Habermas, J (1988): *Pensamiento Post-Metafísico*, Madrid, Taurus, 1990
- Habermas, J (1990): *La necesidad de revisión de la izquierda*, Trad. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1991.
- Habermas, J (1962): *Historia y crítica de la opinión pública*, Trad. Gustavo Gilli, México, 1994 .
- Habermas, J (1995): *Más allá del Estado nacional*, trad. e introd. M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1997.
- Habermas, J, Rawls, John: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Habermas, J: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, GGMassMedia, 1999
- Habermas, J (1996): *La inclusión del otro*, trad. J.C. Velasco y G. Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas, J (1998): *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000
- Habermas, J (1991): *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. J. Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000.
- Habermas, J (1999): *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- Habermas, J (2003): *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, trad. P. Fabra Abat, Barcelona: Paidós, 2002.

Estudios sobre J. Habermas:

- Alexy, Robert: *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*; Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Alexy, Robert: "A Theory of Practical Discourse", en Benhabib, S.; Dallmayr, Fred. (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.
- Baynes, Kenneth: "Democracy and the *Rechtsstaat*. Habermas's *Faktizität und Geltung*", en White, Stephen K. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Baynes, Kenneth: *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, SUNY Press, Albany, NY, 1992.
- Benhabib, S.: *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.
- Gil Martin, Francisco Javier, "Depositarios de las intuiciones morales. El entramado personal de la moral intersubjetiva según la ética del discurso de J. Habermas", en Murillo, Ildefonso (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004.
- Gimbernat, José Antonio (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997
- Jiménez Redondo, M: *Racionalidad y acción comunicativa en la obra de J. Habermas*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988.
- Jiménez Redondo M: *El pensamiento ético de J. Habermas*, Valencia, Episteme, 2000.
- Kuhlmann, W., "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", en APEL, Karl-Otto et al. (eds.), *Ética comunicativa y Democracia, Crítica*, Barcelona, 1991.
- McCarthy, Th: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Mardones, José María: "La filosofía política del primer Habermas", en Quesada, Fernando, José M. González, *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988
- Rehg, W., "Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", *Inquiry*, 34, 1991.
- Rehg, William, *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- Thiebaut, Carlos: *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.

White, Stephen K., *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1988.

**Ernesto Laclau y Chantal Mouffe<sup>475</sup>**

Laclau, E: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, 1990

Laclau, E., *La razón populista*, FCE, trad. Soledad Laclau, Buenos Aires, 2005.

Laclau, E y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, trad. Ernesto Laclau, Buenos Aires, 2006

Laclau, E., *Emancipation(s)*, Verso, London 2007

Laclau, E: “Articulación y los límites de la metáfora”; Conferencia presentada en el “Consello da Cultura Galega”, Abril de 2008. [www.consellodacultura.org](http://www.consellodacultura.org)

Mouffe, Ch: *The Democratic Paradox* London: Verso. 2002

Mouffe, Ch., *On the political*, Routledge, New York, 2006

**2. Obras complementarias trabajadas en nuestro estudio**

Agra Romero, M. J.: “Legitimidad y necesidad del disenso feminista”, en Gonzalez, J. M. y Thiebaut, C.: *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, 1990, Barcelona.

Amorós, C.: *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Madrid, Minerva, 3 volúmenes, 2005.

Aristóteles. 1995: *Metafísica*. Trad. Alberto Bernabé Pajares, Ed. Gredos, S.A., Madrid.

Bachmann, I: *No se de ningún mundo mejor*, trad. Jan Pohl; poesía Hiparión, Madrid, 2003

Badiou, A: “Phischanalyse et philosophie, une subersion du rapport théorie/practique », conferencia celebrada el 24/5/2006 en el Centro de Estudios Avanzados, Universidade de Santiago de Compostela.

Ballesteros, J (1989): *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid

Barchrach, P. y Baratz, M.S.: The two faces of power. *American Political Sciencie Rewiew*, 56(4), págs. 942-952

Barber, Willian, J.: *Historia del pensamiento económico*, Madrid, Alianza, 1998.

---

<sup>475</sup> Hemos decidido mantener las obras en inglés ya que las hemos trabajado en este idioma en nuestra estancia junto al propio profesor Ernesto Laclau en la Northwestern University (Illinois-USA).



- Barber, B.: *Democracia fuerte: política participativa para una nueva época*, Almuzara, Córdoba, 2004
- Bataille, G: *La part maudite, Euvres complètes*. T. VII, París, Gallimard, 1976
- Baudrillard, J.: *Cultura y simulacro*, Ed. Kairós, Barcelona, 2005.
- Berlin, I: “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
- Benveniste, E: *Le vocabulaire des institutions européennes* I, Minuit, Paris, 1980, págs. 220-235.
- Benhabib, S. y D. Cornell: *Feminism as Critique*, Cambigde University Press, Cambrigde, 1987
- Benhabib, S: *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005
- Beck, Ulrich.. *La sociedad del riesgo global, España*, Siglo Veintiuno Editores, 2002
- Beitz, Charles: *Political Theory and Internacional Relations*. Edición revisada. Princenton, NJ, Princenton UNicersity Press, 1999
- Berger P. L., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 1997
- Blanchot, M: *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983
- Bloom, A: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989
- Bobbio N.: “La utopía al revés” en R. Blackburn, *Después de la caída*, Crítica, Barcelona, 1993
- Bodemer, Klaus: El proceso de globalización como desafío para la gobernabilidad en las nuevas democracias latinoamericanas. En, Bodemer, Klaus; Grabendorff, Wolf; Jung, Winfried; Thesing, Josef (editores.), 2002
- Borja y Castells. M: *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus, 1997.
- Borja y Castells, M.Casacuberta, Marc Augé: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995
- Bové P. A.: *En la estela de la teoría*, Madrid, Cátedra/Frónesis, 1996
- Börtzel, T.: “Organizing Babylon –on the different conceptions of policy net-works”, en *Public Administration*, vol. 76, pp. 253-273, (1998).
- Brünner, José Joaquín: *Globalización cultural y posmodernidad*, F.C.E, Chile, 1999
- Budge, I: *The Challenge of Direct Democracy* Cambridge: Polity Press, 1996
- Butler, J.: *Excitable speech. A politics of the performative*, Routledge, New York, 1997



- Castells, Manuel: *La era de la información, economía y sociedad*, Alianza, 1999
- Chomsky, Noam: *La (Des)educación*, Trad. Gonzalo G. Djembé, Crítica, Barcelona, 2001.
- Casacuberta, David: “Izquierda y derecha en el ciberespacio: Hacia un Internet progresista”, Artículo publicado en Iniciativa Socialista, número 51, invierno 1998/99/ <http://www.inisoc.org/davidcas.htm>
- Chandler, D.: “New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of the State Sovereignty”, *Political Studies*, Vol. 51, (2003), 332-49
- Cobo, R.: “El discurso de la igualdad en el pensamiento de Poullain de la Barre”, en VVAA, *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, (1994)
- Collin, Françoise: *Praxis de la diferencia: Liberación y libertad*, Icaria, Barcelona, 2006.
- Connolly, W.: *The terms of political discourse*, Blackwell, Londres, 1988
- Connolly, W.: *Identity and Difference*, Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1991
- Dahl, Robert A.: *¿Después de la Revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- Dahl, R.: *A Preface to Economic Democracy*, Cambridge University Press, 1985.
- Debord, G.: *Sociedad del espectáculo*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2005.
- De Lucas, J.: “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?”, en *Doxa* (Revista de Filosofía del Derecho), Universidad de Alicante, nº 11, (1992).
- Deleuze, Gilles: *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1985.
- Deleuze, G.: “Repetición y diferencia”, en Foucault, M. y Deleuze, G.: *Theatrum Philosophicum / Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005. Págs. 50-101.
- Deleuze, G.: *Conversaciones 1972-1990*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1999
- de Man, P.: *Eotopías*, nº 141, 1996
- Díaz, C.: *Nihilismo y estética. Filosofía de fin de milenio*, Cincel, Madrid, 1987
- Dieterlen, Paulette: “Ética y poder público” en Osvaldo Guariglia *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996
- Dogan, Mattei.: *La ciencia política y las otras ciencias sociales*. En Goodin, Robert y Klingemann Hans-Dieter (eds.) “Nuevo Manual de Ciencia Política”, Tomo I, España, ISTMO, 2001.
- Donnelly, J.: Twentieth-Century Realism; en Ferry Nardin y David Mapel, (eds) *Traditions in International Ethics*, Cambridge University Press, 1992.
- Duby, Georges y Michelle Perrot: *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 5v, 1991-1993.

- Dunn, J: *The Political Thought of John Locke*. Cambrigde: Cambrigde University Press. 1969.
- Dunn, John: *La teoría política de occidente ante el futuro*, México, F.C.E. 1981
- Dworkin, Ronald. M.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993
- Eagleton, T: *After theory*, London: Penguin Books, 2004
- Figueiredo, J. y B. Weingast: "Self-inforcing federalism: Solving The two Fundamental Dilemmas" Paper PEEI Conference, Minneapolis; *Journal of Law and Economic Organization* 21: 103-105, 1998.
- Filipov, M. Ordeshook, P. Shvetsova, O.: *Designing Federalism* Cambridge: CUP, 2004.
- Fishkin J.: *The voice of the People* New Haven: Yale U. Press, 1995.
- Fishkin J.: "Bringing deliberation to the Democratic Dialogue" en McCombs y Reynolds, *The Poll with Human Face*, 1999.
- Foster, H.: « Recodificación : hacia una noción de lo político en el arte contemporáneo » en P.Blanco et al. (eds.), *Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001.
- Foucault, M: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- Foucault M.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 11.ª ed., 1986.
- Freud, S: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 2001.
- Friedan, B.: *La mística de la feminidad*, Júcar, Madrid, 1974.
- Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Trad. P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992.
- Fung, A.: *Empowered participation: Reinventing Urban Democracy* Princeton U. Press, 2004.
- García Canclini, Néstor.: *La globalización imaginada*, Argentina, Paidós, 2000.
- García Canclini, Nestor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Méjico, Grijalbo, 1990.
- García Canclini, N: *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- García Canclini, N: *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Güell, Pedro, Lechner, Norbert: "La globalización y los desafíos culturales de la gobernanza", Maggi, Claudio; Messner, Dirk. (editores.). *Gobernanza global. Una mirada desde América latina. El rol de la región frente a la globalización y a los nuevos desafíos de la política global*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.

- Gatti, G. e I. Martínez de Albéniz: *Las astucias de la identidad: figuras territorios y estrategias de lo social contemporáneo*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1999.
- Genette, G. : “Métonymie chez Proust”, en Gérard Genette, *Figures III*, Editions du Sueil, 1978.
- Greer, G.: *Sexo y destino*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985.
- Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Kriterion TusQuest Editores. 2001.
- Giddens, A.: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000.
- Giddens, A.: *Modernity and Self-identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Goldhagen, D.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1998
- Gomá R. y Brugué Q.: “La dimensión local de la promoción económica: el marco conceptual”, en J. Brugué y R. Gomá (coords.), *Gobiernos locales y políticas públicas*, Barcelona, Ariel, 1998.
- Halliday F.: “Los finales de la guerra fría”, en R. Blackburn, *Después de la caída*, Crítica, Barcelona, 1993.
- Hayek, F.A.: *Los fundamentos de la libertad*, Unión, 1983.
- Hardt, M. y Negri, A.: *Multitud*, Ed. Debate, Barcelona, 2004.
- Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, El Serbal, Barcelona, 1994.
- Hegel G.W.F.: “Fenomenología del Espíritu”, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Held, David: *Modelos de democracia*. Alianza Universidad, Madrid, 1993,
- Held, David: *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Held, David: *Global covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- Hobbes, T.: *Leviatán o la materia forma y poder de una estado eclesiástico y civil*. Trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2002
- Hooghe, L. y Marks, G.: “Unravelling the Central State, but How? Types of Multi-level Governance” in *American Political Science Review* 97(2): 233-243 , 2003.
- Horkheimer, Max: *Historia, Metafísica y escepticismo*. Tr. María del Rosario Zurro. Ed. Alianza 1982, Madrid.

- Huntington S.P.: *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Huntington S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración de orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Ibañez, J.: *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- Inglehart, R.: *Human Beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*, S.XXI, 2005.
- Jameson F. /S. Zizek: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Jankelevitch, W.: *La ironía*, Taurus, Madrid, 1982.
- Kant, I: *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1994
- Kant, E: *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.
- Kautsky K.: *The class struggle*, Nueva York, 1971.
- Kofman, Sarah : *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1986.
- Kofman, S : *Nietzsche et la scène de la philosophique*, Galilée, Paris, 1986.
- Kosellek, R: *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Kymlicka, W: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Lafont, C: *Lenguaje y apertura de mundo*, Madrid, Alianza, 1997.
- Latour, B.: *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Lefort, Cl.: “The Question of Democracy”, in *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Lévy, Pierre: *Ciberdemocracia: Ensayo sobre filosofía política*. Trd. Javier Palacio. Edt. UOC, Barcelona, 2004.
- Lewrg (London Edinburgh Weekend Return Group). 1980: *In Agaisnt the State*. Londres: Pluto.
- Lipovetsky, G.: *La era del vacío*. Trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Compactos Anagrama. Barcelona, 2005.
- Locke, J: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid, 1991.
- Loraux, N : *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Payoy, Paris, 1993.

- Lyotard, Jean-Francoise: *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991.
- Lyotard, Jean-Francoise: *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992
- MacPherson, C.B: *La teoría política del individualismo posesivo*; Trotta, Madrid, 2005.
- Madison, J: *The federalist papers*. Nueva York: Doubleday, 1966.
- Maestre, A.: *Modernidad, historia, y política*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1992
- Máiz, R.: “On deliberation: Rethinking Democracy as Politics itself” en E. Gellner (edit) *Liberalism in Modern Times* Centran European University Press: London pp. 145-173, 1996.
- Máiz, R.: “Democracy, Federalism, and Nationalism in Multinational States” in R. Máiz & W. Safran *Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies* London: Frank Cass, 2000.
- Máiz, R.: “Framing the Nation: three rival versions of contemporary nationalist ideology” *Journal of Political Ideologies* 8(3), 251-267, 2003.
- Máiz, R. & Beramendi, P.: “La segunda generación de análisis institucionales del federalismo” en P. Beramendi y R. Máiz *Federalismo y Neoinstitucionalismo en Zona Abierta* 104//105, 2003.
- Marshall, Th. H.: *Citizenship and Social Class*, 1950
- Marcuse, H.: *El hombre unidimensional*, Ariel, 1987.
- Marrades, Julián: *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. A. Antonio Machado Libros S.A, Madrid, 2001.
- Mardones, J.M: *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991.
- Martorell Campos Francisco: “Elogio de la lectura: Filosofía y política en la divulgación pragmatista de Derrida” en la web Tertulialatina: [http://www.tertulialatina.com/Archivo/index.php?option=com\\_content&task=view&i](http://www.tertulialatina.com/Archivo/index.php?option=com_content&task=view&i)
- Marx, K: *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1969.
- Marx, K *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1972
- Marx, K: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, 1982.
- Molina Petit C., “Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna — y su escasa utilidad para la teoría feminista”, [www.creatividadfeminista.org](http://www.creatividadfeminista.org).
- Molinuevo, José Luis: *La estética de lo originario en Junger*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, Aguilar, 1984.
- Morin, Edgar: *Los siete saberes necesarios para una educación del futuro*, Paidós, Barcelona, 2001.

- Norris, Ch.: *Teoría acrítica: posmodernismo, intelectuales y la guerra del golfo*, Madrid, Frónesis, 1997.
- Norris, Ch.: *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Nozick, Robert: *Anarquía, Estado y Utopía*; México: Fondo de cultura económica, 1995.
- Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambrigde University Press, Cambrigde, 1986.
- Offe, C.: *Contradictions of the Welfare State*. Londres. Hutchinson. 1984.
- Pateman, C.: *Participation and Democratic Theory*. Cambrigde University Press, Cambrigde, 1970.
- Pateman, C.: *The Problem of the Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*. Polity Press, Cambrigde, 1985.
- Pateman, C.: *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- Peces-Barba, G.: *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1984
- Pereña, L. (Dir): *La ética de la conquista en América*, CSIC, Madrid, 1984.
- Parekh, B.: *Rethinking Multiculturalism* London: MacMillan, 2000
- Picó, J.: *Modernidad y Postmodernidad*, Alianzam Madrid, 1988.
- Platón: *Menéxemo* 244 ab, en *Diálogos II*, trad. De E. Acosta, Gredos, Madrid
- Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975
- Pogge, T.: *Global Justice*. Oxford y Cambrigde, MA, Blackwell Publishers, 2001
- Popper, K.: *La sociedad abierta, universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1997
- Popper, K.: *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1994
- Poulantzas N., *Classes in contemporary capitalism*, Londres, 1975 [Las clases sociales en el capitalismo actual, Madrid, Siglo XXI, 1977
- Quesada, F.: *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid, Trotta-CSIC, 1997.
- Quesada, F.: *Sendas de la democracia: entre la violencia y la globalización*, Trotta, Madrid, 2008.
- Quesada, F.: *Ciudad y ciudadanía: senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, Madrid, Trotta, 2008.
- Quesada, F.: “Apuesta por un tercer imaginario”, en *Revista internacional de filosofía política*, ISSN 1132-9432, N° 31, (2008), pags. 247-255 .



- RamosJiménez, Alfredo: *Comprender el Estado. Introducción a la politología*, Mérida, Segunda Edición, Universidad de Los Andes, Centro de Investigaciones de Política Comparada, 1999
- Rawls, John: *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001
- Rawls, J: *Theory of Justice*, Cambrigde, Mass: Havard University Press, 1971
- Rawls, J.: “Justice as fairness: political not metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985.
- Reyes Mate, Manuel (ed.): “Igualdad y Diferencia” en *Pensar la igualdad y la diferencia*, Fundación Argentinaria-Visor, Madrid, 1995, págs.15-33.
- Ripalda, José María: *Políticas postmodernas. Crónicas desde la zona oscura*. ED. Los libros de la Catarata. Madrid, 1999.
- Riutort, B.: *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*, Barcelona : Icaria, 2007.
- Ródenas, P.: “La sociedad informacional del espectáculo: una aproximación poliética”, en *Revista de la Universidad de la Laguna*, vol. 7, (2000), pags. 13-38.
- Ródenas, P.: “Orden mundial y ciudadanía” en *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*, Barcelona : Icaria, 2007.
- Rorty, R: “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad” en *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Rorty, R: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1989.
- Rorty,R: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Bercelona, Paidós, 1991.
- Rorty, R: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Rorty, R: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996
- Rorty, R: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Rorty, R: “Human Rights, Rationality and Sentimentaly” en S. Shute & S. Hurley, eds., *On human Rights*, New York, Basic Books, 1993, 115-116.
- Rorty Richard: “Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad”, en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Paidós, Barcelona,1993.
- Rubio Carracedo, José: *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia*. Granada, Comares, 2002

- Sartori, Giovanni: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001
- Schatescheneider, E.F.: *The Semi-Sovereign People: a Realist View of Democracy in America*. New York, Rinehart and Winston, 1960.
- Schmitt, C: *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Alianza, Madrid, 1990.
- Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper, New York, 1942.
- Searle, J: *Actos del habla*, Cátedra, 1979.
- Sieyes, E.J. *Escritos y Discursos de la Revolución*, Madrid: CEC, 1990.
- Skinner, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Aguilar, 1999
- Somavía, Juan: “Los desafíos de la globalización, del trabajo y del desarrollo social”. En, Maggi, Claudio; Messner, Dirk. (editores.). *Gobernanza global. Una mirada desde América latina. El rol de la región frente a la globalización y a los nuevos desafíos de la política global*, Caracas, Nueva Sociedad. 2002.
- Stavrakakis, Yannis: *The lacanian left. Lacan and politics*, Edimburgh University Press, 2007.
- Tocqueville, A: *La democracia en América*, trad. de Eduardo Nella, Aguilar Editorial, 1990.
- Torres del Moral, A.: “Democracia y representación en los orígenes del estado constitucional”, en *Revista de Estudios Políticos*, 203, (1975).
- Touraine, Alain: *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*, Argentina, F.C.E, 1998.
- Tugendhat, Ernst: “Habermas’ concept of communicative action”, en G. Seebass und R. Tuomela, “Social Action”, 1985.
- Von Beyme, K.: *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994.
- Virilio, P: *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Colección Teorema; entrevista con Philippe Petit, 2ª Edc, Madrid, 2005.
- Virilio, P: *Ville Panique*, Galilé, Paris, 2004.
- Walzer, M.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1996.
- Warren, M.: “What can democratic participation mean today?” *Political Theory* 30:5 677-701, (2002).
- Weber, M: *Economía y sociedad*, Fondo de cultura económica, 1984 .



- Weber, M: “El estado nacional y la política económica” en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991.
- Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001.
- Young, Iris Marion: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Young, I. M.: *Inclusion and Democracy* Oxford: Oxford U. Press, 2000.
- Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.
- Zizek, Slavoj: “Tolerancia multicultural como ideología”; Seminario impartido en Santiago de Compostela el 10 de Marzo de 2007, en el “Consello da Cultura Galega”: [www.consellodacultura.org](http://www.consellodacultura.org)
- Zizek S.: *El sujeto espinoso*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Zizek, S.: *En defensa de la intolerancia*, Ed. Sequitur, Madrid, 2007.
- Zaller, J. *The Nature and Origins of Mass Opinions* Cambridge: CUP, 1992.
- Zolo, D: *Cosmópolis: Prospects for Works Government*, Cambridge, Polity Press, 1997.

